



JULIUS
EVOLA

TAO
TÊ CHING
di Lao-tze



Con un saggio introduttivo di
SILVIO VITA



MEDITERRANEE

Lao-tze
TAO-TÊ-CHING

nelle versioni del 1923 e del 1959

a cura di Julius Evola

con un saggio introduttivo di Silvio Vita

Il *Tao-tê-ching* di Lao-tze è uno dei principali testi tradizionali dell'Estremo Oriente. Esso contiene una particolare riformulazione dell'antica dottrina del Tao — il Principio, la «Via» — in termini sia di metafisica, sia di presentazione di un ideale umano superiore (l'«Uomo Reale»). Si sa che la lingua cinese è ideografica, per cui già per questo i termini ammettono diverse interpretazioni. Ciò vale ancor di più nel testo di Lao-tze, dato il carattere ellittico e spesso «ermetico» delle sue massime. Così nelle scuole taoiste il grado di maturità di un discepolo veniva misurato in base ai significati sempre più profondi che egli aveva saputo via via cogliere studiando il testo e meditando. Nel presentarlo al pubblico italiano Julius Evola si è tenuto al livello interpretativo più alto, utilizzando anche, nel commento, citazioni delle opere dei principali Padri del taoismo — Lieh-tze e Chaung-tze — per un inquadramento più completo, mentre nello studio introduttivo ha indicato lo spirito e gli aspetti essenziali del taoismo in genere; tradizione, questa, che ha anche avuto interessanti sviluppi iniziatici e operativi (si confronti ad esempio *Il mistero del Fiore d'Oro*). Si potrà vedere, fra l'altro, quale è il senso vero della nota dottrina del *wu-wei*, del «non agire» (come «agire senza agire», cioè agire sottilmente), ridotta, da non pochi traduttori, alle norme di un banale, passivo quietismo. Con essa, anche diversi altri insegnamenti sono stati messi sotto la giusta luce, per cui il lettore potrà orientarsi in modo adeguato per utilizzare nella sua pluridimensionalità questo testo fondamentale, unico nel suo genere. Non è stata trascurata la presa di visione delle principali traduzioni esistenti, in varie lingue. Ciò in un quadro comparativo e per uno scrupolo scientifico; tuttavia, la distanza qualitativa rispetto ad esse di quella qui presentata è stata riconosciuta anche da ambienti autorevoli.

È questo, nella sostanza, il motivo per cui, pur

Opere di Julius Evola
a cura di Gianfranco de Turre



JULIUS EVOLA

Tao-tê-ching

di Lao-tze

Saggio introduttivo di Silvio Vita



**EDIZIONI
MEDITERRANEE**

IL LIBRO DELLA VIA E DELLA VIRTÚ

I ed.: Dott. Gino Carabba Editore, Lanciano, 1923.

II ed.: Carabba Editore, Lanciano, 1947.

III ed. (anastatica): Arktos, Carmagnola, 1982.

IL LIBRO DEL PRINCIPIO E DELLA SUA AZIONE

I ed.: Casa Editrice Ceschina, Milano, 1959.

II ed.: Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.

Ristampe: 1987, 1989, 1992, 1995.

Ed. francese (del saggio introduttivo): *Le taoïsme*, Pardès, Puiseaux, 1989.

Ed. americana (del saggio introduttivo): *Taoism: the Magic, the Mysticism*, Holmes Publishing Group, Edmonds (Washington), 1995.

In copertina:

Julius Evola fotografato da Stanislao Nievo (1969)

Drago spiraliforme, simbolo dell'Imperatore quale "uomo trascendente"

Decorazione bronzea del Periodo Medio Chou (X-VIII secolo a.C.)

Kansas City, W. Rockhill Nelson Gallery of Art

I^a Edizione 1997

Ristampa 1998

Ristampa 2000

Ristampa 2008

Finito di stampare nel mese di aprile 2008

ISBN 88-272-1200-0

© Copyright 1997 by Edizioni Mediterranee, Via Flaminia, 158 - 00196

Roma □ Printed in Italy □ S.T.A.R., Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

Indice

	Pag.
Nota del Curatore	7
Il «Tao-tê-ching» di Julius Evola: dalla filosofia alla Tradizione, di Silvio Vita	11
I	
Il Libro della Via e della Virtù	
Introduzione	27
Primo Libro	41
Secondo Libro	55
Appendice	69
II	
Il Libro del Principio e della sua Azione	
Introduzione	75
Tao-tê-ching	101
Guida bibliografica	201
Indice dei nomi e dei testi anonimi	203

Nota del Curatore

In una lettera non datata, ma dell'aprile-maggio 1923, Julius Evola scrive a Tristan Tzara: "Sta per uscire una nuova traduzione-interpretazione del Tao-Teh-King di Lao Tze che ho fatto con l'aiuto di un cinese. In questo libro cerco di mostrare che la dottrina di Lao Tze può essere considerata come un presupposto trascendentale della posizione dadaista". Quarant'anni dopo, nella sua autobiografia *Il cammino del cinabro* (1963) Evola afferma: "L'antecedenza, anzi la priorità del fondo extra-filosofico rispetto alle elaborazioni speculative risulta già dal fatto, che il mio primo libro uscito subito dopo il periodo artistico fu una presentazione del *Tao-tê-ching* di Lao-tze. È con un riferimento – talvolta assai discutibile – a questo antico maestro del taosimo estremo-orientale che anticipai alcune idee essenziali del mio sistema, mentre il libro costituì anche una specie di anello di congiunzione fra le due fasi, certi lati antirazionalistici e paradossali di Lao-tze non essendo privi di una certa affinità con le posizioni del dadaismo, a parte uno sfondo assolutamente diverso".

E infatti, rileggendo quel saggio introduttivo, che il ventiquattrenne Giulio Evola concluse nel settembre 1922 ad Assisi dove – possiamo ipotizzare? – forse si era voluto recare per trovare un ambiente adatto al suo lavoro, un'atmosfera spirituale confacente (un indizio potrebbe essere ciò che scrive del Cristo in quelle pagine), si può vedere citato per la prima volta paragonato al "Perfetto" taoista quell'"Individuo assoluto" che era il perno intorno cui ruotava un'opera all'epoca ancora in fase di elaborazione, la *Teoria e fenomenologia dell'Individuo assoluto* conclusa solo nel 1924 e costituita da "300 facciate formato protocollo riempite per 4/5 in manoscritto" (lettera a Benedetto Croce del 13 aprile 1925).

Ma, oggi, in quel "lavoro giovanile" su cui in seguito tante riserve ebbe e che approdò nella prestigiosa collana "Scrittori italiani e stranieri" dell'editore di Lanciano (chissà se il tramite fu Giovanni Papini, che Evola conosceva e che curava per Carabba varie serie di opere...), si può trovare qualcosa di più che non l'"anello di congiunzione" fra il "periodo artistico" e il "periodo filosofico", fra le tesi estremiste del dadaismo in arte e quelle non meno estremiste dell'Idealismo magico in filosofia. Infatti, in quella prima traduzione

“discussa” con il “sig. He-sing”, poi modificata in seguito, si presentano applicazioni “politiche” del taoismo che fanno venire in mente la funzione “anagogica” della Tradizione là dove si estrinseca concretamente in uno “Stato organico”. Si pensi a frasi come: “Senza saperlo né desiderarlo conduce il popolo: confonde quei che sanno, evita l’azione: e la società vive per lui liberamente nella sua organizzazione” (III); e “Quando il governo (sembra) inattivo, il popolo è lieto; quando il governo è informato da uno zelo eccessivo, il popolo è infelice” (LVIII). Lo stesso dicasi per l’interpretazione della massima taoista del *wei-wu-wei*, dell’“agire senza agire”, il che non vuole dire passività ma “agire sottilmente, indirettamente”, teoria che fu al centro di un saggio pubblicato, in seguito su *Bilychnis* del gennaio-febbraio 1925 e che appare come la sostanza dell’agire “tradizionale”, dell’“azione esemplare”, dell’esempio formatore che s’irradia dal centro alla periferia, di cui Evola parlerà poi affrontando temi di “dottrina politica” sia durante il ventennio fascista, sia nel secondo dopoguerra. Di tale collegamento indiretto c’è traccia più precisa nel nuovo saggio introduttivo scritto nel 1959, là dove l’“agire senza agire del sovrano taoista” viene collegato ad un “concetto olimpico e sovrannaturalistico della sovranità”, e quelli esposti da Lao-tze sono definiti “principi di una politica a base metafisica, della sovranità olimpica e dell’azione invisibile, dall’alto”.

Ed è sorprendente considerare il fatto che durante il regime fascista vi furono due uomini di cultura, per tanti versi così dissimili fra loro come Julius Evola ed Ezra Pound, entrambi “poeti”, ma uno “di destra” e l’altro “di sinistra”, che scelsero due sapienti dell’antica Cina, l’irrazionale Lao-tze e il razionale Confucio, peraltro fra loro contemporanei, per indicare due “visioni del mondo”, due “politiche”, due “moralì”, cui gli uomini di governo e gli intellettuali di allora avrebbero potuto proficuamente attingere, attualizzando quei loro lontani precetti...

Negli Anni Cinquanta “per sollecitazione di un mio amico”, Julius Evola riprese in mano quel “lavoro giovanile” e lo trasformò in qualcosa d’altro, come ammette senza problemi ne *Il cammino del cinabro*. Chi era l’“amico”? È, evidentemente, quel Mario Moretti cui Evola dedica, per la prima ed unica volta nella sua vita, ufficialmente una sua opera, appunto l’edizione Ceschina del *Tao-tê-ching*: abitava a Bologna e presso la sua casa in Via Parigi 18 soggiornò varie volte dopo il suo rientro in Italia, quando nel capoluogo emiliano si recava da Roma per periodi di vacanza o per controlli medici presso il Centro Putti. Forse, durante quei periodi di meditazione e di riposo, nel corso di conversazioni con l’amico, giunse quell’“incitamento” che convinse Evola ad affrontare nuovamente il taoismo e una nuova versione del Lao-tze, dopo essersi aggiornato con le molte traduzioni-interpretazioni apparse nel frattempo in varie lingue.

L’ampio saggio introduttivo ha avuto una sua fortuna autonoma: ripubblicato come “Quaderno” n. 22 dalla Fondazione J. Evola nel 1989, è stato prima tradotto in francese nello stesso anno ad opera di Jean Bernachot e Philippe Baillet, e poi in inglese nel 1995 ad opera di Guido Stucco nella col-

lana "Oriental Classics" della Holmes, accanto a testi di A. E. Waite, G.R.S. Mead, R.A. Nicholson, E.A. Wallis-Budge. Una cinquantina di copie della *brochure* – ha comunicato l'editore americano – è stata acquistata dalla Repubblica Popolare Cinese per essere distribuita nelle sue biblioteche sul territorio nazionale. *Habent sua fata libelli!*

Questa caratteristica del libro, l'essere il *Tao-tê-ching* passibile di una interpretazione simbolico-tradizionale, sia per l'essere scritto in ideogrammi, sia per essere un testo anche esoterico, e non trattandosi cioè di una pura e semplice traduzione come tante altre che Julius Evola effettuò anche di autori e testi famosi (da Weininger a Guénon, da Bachofen a Spengler, da Jünger a Meyrink), ci ha indotti ad inserire questa nuova edizione del testo di Lao-tze, non nella collana "Orizzonti dello spirito", come in precedenza, ma in quella consacrata appunto alle "Opere di Julius Evola", spinti anche dal suggerimento dell'amico Silvio Vita che si è poi occupato della sua cura, uniformando le citazioni e compilando una "guida bibliografica", da quello specialista che è.

Data l'occasione, si è pensato quindi di presentare per la prima volta insieme entrambe le versioni che Julius Evola approntò: così è a disposizione anche la prima del 1923, finora difficilmente reperibile, ed è possibile effettuare confronti e raffronti, sia per le introduzioni sia per le traduzioni, e capire lo sviluppo del pensiero evoliano. Entrambe le versioni del *Tao-tê-ching* sono qui presentate così come all'epoca vennero pubblicate, comprese le diversità di trascrizione degli ideogrammi, dei titoli e dei nomi: si sono soltanto corretti i refusi evidenti (per la seconda versione mediante un confronto tra le edizioni Ceschina 1959 e Mediterranee 1972); unificate le note nella prima edizione Carabba 1923; lasciate nella seconda edizione Ceschina tonde le parentesi di completamento del discorso e trasformate in quadre quelle di spiegazione e di altra o diversa traduzione; effettuati alcuni riferimenti ritenuti utili e indicate alcune opere nel frattempo tradotte.

Mentre non ci sono dubbi circa le edizioni de *Il Libro del Principio e della sua Azione*, che venne pubblicato nel giugno 1959 da Ceschina (casa cui si deve anche la seconda edizione de *Il mistero del Graal*, nel dicembre 1962), delle perplessità sono state sollevate circa una seconda edizione de *Il Libro della Via e della Virtù* effettuata da Carabba nel 1947 e da me indicata in alcune bibliografie: confermo la sua esistenza, anche se non tutti hanno avuto l'occasione di rintracciarla o vederla in prima persona. A meno che non si sia seguaci integralisti della filosofia di Berkeley, secondo cui quel che non si vede con i propri occhi e non si tocca con le proprie mani non è da considerarsi esistente, si può star sicuri che quella edizione stampata da Carabba nel 1947 c'è davvero: del resto – a voler ridurre la questione nei suoi termini più elementari – per quale ragione la si sarebbe dovuta inventare?

G.d.T.

Roma, gennaio 1996

Ringrazio Alessandro Grossato per la sua collaborazione

Il «Tao-tê-ching» di Julius Evola: dalla filosofia alla Tradizione

Silvio Vita

Il *Tao te ching* è certo uno degli scritti che più ha segnato la tradizione spirituale della Cina. Come tutti i testi cui la cultura sacra o profana di ogni civiltà attribuisce la dignità di "classico", nei secoli esso è stato fonte di perenne ispirazione per coloro che hanno cercato di entrare in consonanza con il suo messaggio. Nelle culture dell'Asia Orientale che hanno condiviso i modelli elaborati dalla tradizione cinese, gli interpreti hanno continuato a porsi domande sul significato che si celerebbe dietro un linguaggio sfuggente ed elusivo. Così, molto è stato scritto su questo testo, in vari modi ingabbiandolo nella maglia rassicurante di un senso. E tuttavia, se ciò è servito a ottenere chiarimenti nel dettaglio, a tutt'oggi non possiamo dire di aver raggiunto certezze definitive su quesiti fondamentali, come lo scopo della sua composizione, i destinatari di esso, alcune delle oscure allusioni che contiene. In qualità di "classico", appunto, ha goduto di una vita autonoma rispetto a questi interrogativi, senza eluderli, ma rimanendo aperto a risposte diverse.

In epoca moderna, vi sono stati studiosi, in Cina come in Occidente, che hanno voluto trovare a Lao-tze un posto nella "storia della filosofia cinese", collocandolo nel teatro delle "scuole" (*chia*) in competizione tra loro per guadagnarsi l'ascolto delle corti regali in cui era diviso allora l'impero declinante dei Chou (epoca degli stati combattenti, 403-221 a.C.). Tale classificazione in scuole, di molto successiva alla loro scomparsa, fu dovuta a quei dossografi che, sotto la dinastia degli Han (202 a.C.-9 d.C., e 25-220 d.C.), esaminavano le dottrine contenute negli scritti della biblioteca imperiale, non con un intento che noi definiremmo filosofico, bensì al fine – altissimo ai loro occhi – di valutare le forme di sapere utili all'imperatore nel compito di dare ordine al regno. Tra di esse veniva quindi annoverata anche una "scuola della

Per la trascrizione dei termini cinesi si è adottato il sistema Wade-Giles. Esso viene usato anche da Evola ne *Il Libro del Principio e della sua Azione*, ma spesso egli riporta parole trascritte con sistemi diversi a seconda delle fonti secondarie da cui le ha ricavate. Nella riedizione di questo testo si sono uniformate le trascrizioni. *Il Libro della Via e della Virtù* è stato invece riprodotto senza cambiamenti.

via e della virtù” oppure, più semplicemente, una “scuola della via”, i cui insegnamenti si facevano risalire innanzitutto a Lao-tze. Questi, tuttavia, non sembrano a prima vista costituire una “filosofia”, se a tale parola attribuiamo il senso di una esposizione analitica di concetti. Piuttosto, sono un insieme di massime dal tono oracolare, definito efficacemente, in mancanza di migliore espressione, un “poema filosofico” (1). Il componimento, infatti, si dipana lentamente e per sprazzi grazie anche, per buona parte, alla musicalità del verso ritmato, le cui rime rimandano a una pronuncia arcaica riscoperta grazie al paziente lavoro dei filologi (2). Si tratta probabilmente di tracce di una tradizione orale precedente, o comunque di un testo destinato anche alla recitazione, ed esso presenta appunto gli artifici che l’oralità ha nelle culture antiche: ripetizioni, parallelismo e ridondanza primi tra tutti (3).

Lo stile esortativo richiama immagini che di tanto in tanto paiono riflettere un’esperienza interiore. È questa, come hanno dimostrato molti studi recenti sulla base di un esame comparato di tutta la letteratura più antica di questa tradizione, ad essere evocata per illustrarne il contenuto noetico e da esso far sviluppare una concezione del cosmo incentrata sui concetti di *Tao* e di *Te*. Una volta divenuto parola scritta, spiegare il senso del testo era compito di glossatori e commentatori, che, nello stesso tempo, fungevano da guida nei confronti del discepolo. I maestri, insomma, fornivano la chiave di lettura tramandata di generazione in generazione assieme a una *techné* che permetteva di ripercorrere il sentiero indicato dai versi di Lao-tze (4). Dall’epoca degli Han in poi di costoro resta la testimonianza nella letteratura esegetica e, anzi, le recensioni del *Tao te ching* sono giunte fino a noi insieme all’uno o all’altro dei commentari (5). Se nel corso dei secoli questo è stato oggetto anche di forme di fruizione “intellettuale”, esse sono state però sempre accompagnate da altre, più consone ad un libro sacro. Quindi, ad esempio, oltre ad essere “letto”, il *Tao te ching* ha fatto parte del patrimonio canonico di quella tradizione religiosa che, per convenzione ormai inveterata, siamo abituati a chiamare “taoismo”. Qui, come “scrittura”, ha acquisito una funzione liturgica e,

(1) La definizione, forse ricalcata su quanto dice Chu Ch’ien-chih in *Lao-tze chiao-shih* (Chung-hua shu-chü, Pechino, 1984, p. 313), è di A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, Illinois, 1989, p. 218.

(2) Vedi Bernard Kalgren, *The Poetical Parts of Lao-tsi*, in *Göteborgs Hogskolas Arsskrift*, vol. 38 (1932), pp. 3-45.

(3) Victor H. Mair, *Tao Te Ching, the Classic Book of the Integrity and the Way*, Lao Tzu, Bantam Books, New York, 1990, p.119 sgg.

(4) Vedi, a questo proposito, l’interessante studio di Harold D. Roth, *Redaction Criticism and the Early History of Taoism*, in *Early China*, 19 (1994), pp. 1-46, insieme a Michael Lafargue, *The Tao of the Tao Te Ching*, State University of New York Press, Albany, 1992; e *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, State University of New York Press, Albany, 1994; per una panoramica generale è utile anche Livia Kohn, *Early Chinese Mysticism, Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

(5) Una panoramica dettagliata di questa letteratura nella Cina antica e medievale si trova in Isabelle Robinet, *Les commentaires du Tao to king jusqu’au VII siècle*, Mémoires de

recitato dagli adepti per la sua efficacia magica e taumaturgica, vi è stata vista la rivelazione degli insegnamenti di un personaggio divino identificato con il suo autore (6).

Questi, peraltro, appare fin dall'inizio come poco più di una figura simbolica. La sua individualità umana scompare nell'anonimato di un epiteto: Lao-tze, cioè "il vecchio maestro". Un ciclo di storie attorno a costui è tramandato nelle fonti storiche, la cui tendenza a razionalizzare i miti è un dato evidente sottolineato da molti. Come antiche divinità assumono le forme rassicuranti di sovrani umani, Lao-tze ci è presentato nelle vesti di Lao Tan, anziano archivista dello stato di Lu – lo stato in cui era nato Confucio – e quindi detentore dei documenti di una sapienza antichissima collegata al mistero dell'autorità sacra dei sovrani (7). La tradizione fa quindi risalire il *Tao te ching* all'epoca del suo supposto autore, vissuto come Confucio nel VI secolo a.C.

Considerazioni di stile, lingua e contenuto hanno però convinto a datare il testo attuale a tre secoli dopo, una convinzione rafforzata dal fatto che esso comincia a venir menzionato in altri scritti solo a partire dal III secolo. Ciò, per la verità, di per sé non dice nulla della sua antichità intrinseca, dato che esso poteva aver avuto una redazione scritta di molto successiva. E in effetti numerosi indizi stanno recentemente conducendo a concludere che proprio così sia stato. Le scoperte archeologiche ci hanno svelato negli ultimi due decenni una massa di scritti racchiusi nelle tombe insieme al corpo dei loro possessori, come viatico di conoscenza da utilizzare anche nell'aldilà. Lo studio di questi documenti ha restituito qualche credito ai dati della storiografia tradizionale, sovente archiviati per principio con uno scetticismo troppo frettoloso. In particolare, le riflessioni sul *Tao te ching* hanno ricevuto rinnovato impulso dal rinvenimento di due manoscritti in seta di questo testo risalenti al II secolo a.C. nella tomba di un nobile scavata nel 1973 a Ma-wang-tui, nei pressi di Ch'ang-sha, capitale dell'odierna provincia dello Hu-nan. Sappiamo ora che, a parte qualche dettaglio e l'ordine delle due parti che lo compongono-

l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. V, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1981. Studi e traduzioni di alcuni tra i commentari più importanti sono: Eduard Erkes, *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse*, Artibus Asiae, Ascona, 1958; Ariane Rump (in collaboration with Wing-tsit Chan), *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, n. 6, The University Press of Hawaii, Honolulu, 1979; Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way, a Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*, State University of New York Press, Albany, 1991.

(6) Cfr. Anna Seidel, *La divinisation de Lao Tseu dans le Taoïsme des Han*, Publications de l'École Française d'Extrême Orient, vol. LXXI, École Française d'Extrême Orient, Paris, 1969.

(7) La leggenda di Lao Tan, tuttavia, prima di essere adottata dalla storiografia ufficiale ebbe una storia notevolmente complessa. Vedi A. C. Graham, *The Origins of the Legend of Lao Tan*, in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 111-124.

no, il *textus receptus* corrisponde grosso modo a quello di due millenni or sono. Inoltre, grazie a una serie di altri scritti in precedenza sconosciuti, anch'essi contenuti nella medesima sepoltura, possiamo far riferimento a un'intera letteratura ispirata in un modo o nell'altro alle dottrine di Lao-tze, con una dovizia di dettagli che gettano luce sul contesto "culturale" della loro diffusione. Da essa si evince anche che il *Tao te ching* deve aver avuto una storia precedente ben più antica e vi è già chi arriva a considerarlo un'opera non più tarda della fine del V secolo (8).

Il nome di Lao-tze all'inizio della dinastia degli Han è accoppiato a quello di HuangTi, l'"Imperatore giallo", posto nell'antichità più remota come modello archetipico della figura regale. Costoro avrebbero trasmesso gli elementi di quell'arte che fonda la sovranità su un principio spirituale e non sulla semplice manipolazione brutale degli strumenti del potere, un tema che il testo sottolinea con efficacia in più punti. Secondo la tradizione taoista, si tratta di un sapere diverso da quello di Confucio, il quale avrebbe invece insegnato valori e riti cui far ricorso quando viene meno il carisma sacrale del sovrano, dono del "cielo" e "virtù" (*te*) magica che muove e costringe senza bisogno di ricorrere all'azione. Fin dall'inizio, però, la sovranità sul mondo fu vista come analoga alla sovranità su se stessi, obbedendo a un principio simpatico che troviamo attestato in Cina nei più diversi contesti. Macrocosmo e microcosmo sono in questa concezione entità speculari, secondo una simmetria generale in cui le cose si rispondono ed entrano in risonanza. All'ordine del mondo esterno deve corrispondere un ordine interno e lungo queste due direttrici si sviluppano le tradizioni interpretative del testo: la complessa simbologia legata all'arte del governo serve anche ad evocare il percorso di una ascesi interiore e viceversa. Lao-tze, quindi, concepito come un dio, è anche maestro e consigliere degli imperatori Han (9).

Questa tradizione emerge alla superficie in una dimensione più propriamente religiosa dal II secolo d.C., quando la documentazione sui movimenti "taoisti" diventa più ricca e dettagliata. A quest'epoca si fa risalire la nascita di quella che gli studiosi francesi definiscono "la chiesa" taoista, cioè un movimento organizzato in comunità di adepti. Non è un caso, forse, che il momento coincida con quello del crollo dell'impero degli Han. In seguito alla scomparsa della manifestazione visibile dell'*imperium*, la tradizione religiosa sembra infatti assumerne le vestigia esteriori e la *via regia* predicata da Lao-

(8) Un comodo sommario dei problemi testuali viene fornito da William G. Boltz, *Lao Tzu Tao te ching*, in *Early Chinese Texts: a Bibliographical Guide*, a cura di Michael Loewe, The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993, pp.269-292. La versione di Ma-wang-tui è stata tradotta da Robert G. Henricks, *Lao-tzu, Te-tao ching*, Ballantine Books, New York, 1989; D. C. Lau, *Chinese Classics, Tao Te Ching*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1982 e, in italiano, da Lionello Lanciotti, *Lao Tzu. Il libro della virtù e della via*, Editoriale Nuova, Milano, 1981 (pubblicato in origine su *Cina*, 14 [1978], pp. 7-26, come *Il Lao-tzu di Ma-wang-tui ovvero il Te-tao-ching*).

(9) Anna Seidel, *La divinisation*, cit., p. 50 sgg.

tze per il sovrano in un testo di istruzioni spirituali acquista valenze non direttamente legate a una funzione "politica" reale. Parallelamente a questa appropriazione del testo la religione taoista adotta l'intera simbologia regale degli Han. L'iniziazione dell'adepto è concepita come un'investitura regale e le figure divine del *pantheon* sono modellate sulla burocrazia imperiale (10). Il *Tao te ching* da ora in poi trova, però, una numerosa schiera di esegeti sia dentro che fuori i gruppi taoisti organizzati. Esso finisce per diventare patrimonio comune, al quale chiunque può vantare un accesso privilegiato e più "vero". Ne viene perciò illustrato il significato recondito sottolineando un aspetto piuttosto di un altro a seconda dei casi e, accanto a commentari "taoisti", ne compariranno nel corso dei secoli anche di "buddhisti" o "confuciani", dato che tutti trovano il modo di tradurre le frasi del testo nei termini della dottrina cui aderiscono.

Questa onnipresenza del *Tao te ching* e la varietà delle interpretazioni che ne sono state date, per altro verso, si riflette nell'opera di chi ha contribuito a elaborare un'immagine della Cina che fosse significativa per la cultura europea. Esso è senz'altro il libro cinese più tradotto e commentato in altre lingue, tanto da poter tranquillamente rivaleggiare, da questo punto di vista, con la *Bibbia*. Da noi si è continuato a farvi appello come portavoce degli ideali più svariati nel campo di teologia, filosofia, politica, fino al pullulare recente di pubblicazioni che si propongono di dimostrarne l'utilità in un'ottica pacifista, femminista, ambientalista, scienziata e via dicendo. È possibile, in effetti, ricostruire la storia dell'immagine di Lao-tze in Europa dal XVII secolo fino ad oggi, una storia che per buona parte coincide con le traduzioni di questo testo (11).

La sinologia fatta dai gesuiti ed echeggiata dai *philosophes* illuministi nei secoli XVII e XVIII presta poca attenzione al "taoismo", dato che essa si sviluppò in buona parte seguendo le linee tracciate da Matteo Ricci, il quale vi guardava con gli occhi di quei dotti cinesi cui aveva scelto di ispirarsi. Egli descrive in modo severo e un poco beffardo i "taoisti", che "con l'aggiuto de' loro *santi*, possono conseguire il vivere eternamente nel cielo o almeno molti anni in questo mondo" (12). Nel secolo dei lumi è piuttosto Confucio ad essere apprezzato, come archetipo di saggezza laica in una Cina atea e tollerante

(10) Isabelle Robinet, *Storia del Taoismo, dalle origini al quattordicesimo secolo*, Ubaldini, Roma, 1993 (Les Éditions du Cerf, Paris, 1991), p. 53 sgg.

(11) Vedi, a questo proposito, Erich Zürcher, *Lao-tzu in East and West*, in *Proceedings of the International Conference on Values in Chinese Society*, Center for Chinese Studies Research Series n. 3, Center for Chinese Studies, T'ai-pei, 1992, pp. 281-309.

(12) *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina scritta da Matteo Ricci S.J.*, a cura di Pasquale d'Elia, La Libreria dello Stato, Roma, 1942, parte I, ll. I-III, vol. 1, p. 129, n. 194, cit. in Jean-Christophe Demariaux, *Il Tao*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1993 (Les Éditions du Cerf/Fides, Paris, 1990), p. 112. Cfr. anche Giuliano Bertuccioli, *Matteo Ricci e il Taoismo*, in *Il Veltro*, vol. XXVI, fasc. 5-6, 1982, pp. 371-377; Johannes Beckmann, S.M.B., *Die katholischen Missionare und der Taoismus*, in *Neue Zeitschrift für*

vagheggiata come il regno della ragione. Quando si parla del taoismo, invece, è solo per riferire in tono scandalizzato della primitiva forma di idolatria che esso rappresenta. Nel XVIII secolo, peraltro, alcuni gesuiti provano a riabilitare il messaggio, trovando in esso allusioni al dogma della Trinità, ma le traduzioni latine del *Tao te ching* rimangono un prodotto ad uso interno, come buona parte delle versioni dai classici cinesi prodotte in quegli anni.

Perché le dottrine di Lao-tze arrivino a suscitare una qualche ripercussione nella società intellettuale europea bisogna attendere il secolo scorso. Allora, agli occhi dell'Europa romantica egli indossa le vesti del rappresentante di una Cina diversa, misteriosa e irrazionale, cui era impossibile attribuire significazione attraverso il velo delle immagini di cui si ammantava la sua opera. Questo aspetto lasciò perplesse, un po' più tardi, le menti dell'Inghilterra vittoriana e post-vittoriana, tanto che James Legge, forse il più grande dei traduttori di classici cinesi della sua epoca, è portato ad affermare sconsolato: "Vi è stata una tendenza a sopravvalutare più che a sottovalutare il suo valore come schema di pensiero e disciplina per l'individuo e la società" (13). La nascita dell'orientalismo, d'altronde, attribuisce un'autorità pubblicamente riconosciuta a una classe di specialisti e sono costoro ad essere investiti del compito di fornire versioni affidabili del testo. Ogni traduzione, però, non può evitare di farsi glossa, nel tentativo di esprimere nei termini della tradizione intellettuale europea ciò che il cinese *prima facie* non dice. Essa rappresenta, di volta in volta, l'opinione di uno solo dei commentatori classici, cui il traduttore si affida, oppure riflette una scelta da lui operata tra le interpretazioni del passato, sulla base di un argomentato ragionamento o semplicemente di un'opinione formata in modo pregiudiziale. Infine, qualora egli abbia deciso di non prendere affatto in considerazione la letteratura esegetica di epoche più tarde – peraltro nella maggior parte dei casi assai più autorevole e informata di molti epigoni moderni – la versione che ne risulta è ispirata ad una ricostruzione filologica della società e della mentalità cinese sotto la dinastia dei Chou, una ricostruzione che è diventata sempre più precisa nel corso dei decenni (14).

Tra coloro che si sono proposti di illustrare cosa volesse dire il *Tao te ching* al tempo in cui fu redatto spicca, tra gli anni '30 e '50 di questo secolo,

Missionswissenschaft, XXVI (1970), pp. 1-17; Joseph Dehergne, S.J., *Les historiens jésuites du taoïsme*, in *Actes du Colloque International de Sinologie: La mission française de Pékin aux XVII et XVIII siècles*, Centre de Recherches Interdisciplinaire de Chantilly, 20-22 sept. 1974, Paris, 1976; Étiemble, *Il mito taoista nel XVIII secolo*, in *Conosciamo la Cina?*, Il Saggiatore, Milano, 1972 (Gallimard, Paris, 1964), pp. 107-121.

(13) Cit. in Holmes Welch, *Taoism, The Parting of the Way*, Beacon Press, Boston, 1965, pp. 13-14.

(14) Holmes Welch, *Taoism*, cit., pp. 12-13; per le traduzioni del XIX secolo vedi Erich Zürcher, *Lao-tzu*, cit., p. 289 sgg., e Kristofer Schipper, *The History of Taoist Studies in Europe*, in *Europe Studies China, Papers from an International Conference on the History of European Sinology*, Han-Shan Tang Books e The Chiang Ching-Kuo Foundation for International Exchange, London, 1995, pp. 467-491, specialmente pp. 467-481.

l'opera di Arthur Waley e J.J.L. Duyvendak (15). Il merito di Waley, in particolare, è stato quello di avere sottolineato una dimensione del testo non sempre chiara agli interpreti precedenti. Egli infatti è riuscito a mostrare come esso sviluppi il tema dell'efficacia di un potere che si credeva provenisse al sovrano (e, come si è detto, successivamente all'adepto) da un addestramento interiore, al quale non dovevano essere estranee tecniche fisiche analoghe a quelle dello *yoga* indiano, volte al controllo del respiro. Altri, invece, sono stati meno sensibili a una tale lettura "mistica" del testo. D.C. Lau, ad esempio, altrettanto autorevole come traduttore ma di *forma mentis* "confuciana" (egli ha pubblicato dagli Anni Sessanta una serie di traduzioni di classici cinesi giustamente celebrate, tra le quali quella del libro di Mencio viene considerata la migliore in circolazione), afferma che il *Tao te ching*, in quanto trattato sulla condotta personale e sul governo, "è morale piuttosto che mistico in tono e sostiene una filosofia della mitezza come il sentiero più sicuro per la sopravvivenza" (16). In altre parole, letture di segno opposto sono state una costante della sinologia applicata all'interpretazione del *Tao te ching* e quanto le proposte rimangano insoddisfacenti lo dimostra, d'altronde, il fatto che i sinologi non sembrano voler cessare di cimentarsi nella sua traduzione. Anche le versioni più recenti di Robert Henricks e di Victor Mair (entrambe fatte sulla base del testo trovato a Ma-wang-tui e pubblicate rispettivamente nel 1989 e nel 1990) rimangono su versanti interpretativi del tutto opposti. La prima è tesa a negare grande importanza a qualsiasi aspetto "realizzativo", mentre la seconda, il cui autore è uno dei conoscitori della Cina medievale tra i più acuti e fecondi, riprende l'antica ipotesi, suggestiva e peraltro da lui ben argomentata con l'aiuto di somiglianze a volte stupefacenti con un testo indiano quale la *Bhagavad-gītā*, di un prestito diretto, in chiave "diffusionista", delle tecniche dello *yoga* dalla Cina all'India (17).

Interpretazioni sinologiche così in contrasto tra di loro nascono non, come ingenuamente immagina Evola, dalla "natura ideografica della lingua cinese", ma da altri fattori. La mancanza di dati che ci aiutino a ricomporre il contesto della trasmissione del *Tao te ching* nell'epoca più antica è uno di questi. A ciò si è aggiunta, inoltre, una certa incapacità a comprendere come un testo del genere avesse, forse fin dall'inizio, caratteristiche tali da permet-

(15) Arthur Waley, *The Way and its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, George Allen and Unwin, London, 1934; J.J.L. Duyvendak, *Le livre de la Voie et de la Vertu*, Maisonneuve, Paris, 1953, e *Tao Te Ching: The Book of the Way and its Virtue*, The Wisdom of the East Series, John Murray, London, 1954. La traduzione italiana del testo di Duyvendak, pubblicata da Adelphi nel 1978 (*Tao tê ching, Il Libro della Via e della Virtù*), è stata condotta sulla versione francese.

(16) D.C. Lau, *Lao Tzu, Tao Te Ching*, Penguin Books, Harmondsworth, 1963.

(17) Robert G. Henricks, *Lao-tzu, Te-tao ching*, cit.; Victor H. Mair, *Tao Te Ching, the Classic Book of the Integrity and the Way, Lao Tzu*, cit. Mair continua una tradizione che risale almeno al secolo scorso e al libro di Jean Pierre Guillaume Pauthier del 1831, *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-Tseu, et accompagnée d'un*

tere una "lettura" articolata su più livelli: politico, metafisico, cosmologico, di addestramento spirituale. L'apparente fallimento degli specialisti, quindi, ha provocato la naturale conseguenza di coinvolgere altri soggetti nella ricerca del senso "vero" del testo. Come è possibile che traduzioni da un medesimo originale possano risultare così diverse tra loro? Di fronte a tale domanda, la risposta è stata il continuo proliferare di versioni che scandalizzava Duyvendak, con le quali, a seconda dei casi, ci si sforza di "tradurre" Lao-tze non dal cinese, ma da una lingua europea ad un'altra o addirittura da un registro tecnico della propria lingua ad un altro.

I lavori di Evola qui ripresentati vanno inseriti anch'essi in questo filone e nascono dall'insoddisfazione per le interpretazioni che la filologia degli orientalisti gli sembrava allora incapace di fornire. Nel clima tormentato dell'inizio degli Anni Venti l'irrequieto autore, già in procinto di uscire dall'avventura dadaista, si risolve a presentare al pubblico italiano un documento di quei "saggi dell'Oriente", che più tardi Adriano Tilgher annovererà tra i maestri ispiratori della sua filosofia (18). L'importanza dell'opera nel quadro dello sviluppo del pensiero di Evola non sembra finora aver richiamato un'attenzione adeguata. Essa, infatti, ad una lettura attenta, rivela *in nuce*, già in questa fase, tutti i temi di indagine che egli ha perseguito nel corso dell'attività di scrittore. Vi troviamo l'esperienza dell'avanguardia artistica, dei cui fondamenti teorici Lao-tze gli sembra portare conferma, la sua originale interpretazione della filosofia idealistica, i cui capisaldi dichiara di vedere anticipati "in questo cinese del VII secolo a. C.", e, infine, i primi cenni dell'assimilazione di una cultura "esoterico-occultistica", negli Anni Venti legata alla sua frequentazione di circoli teosofici, che avrebbe dovuto assolvere alla funzione di controparte "operativa" rispetto all'apparato speculativo che Evola andava elaborando. È una sostanziale conferma di una linea di continuità nell'intera sua opera, al di là delle fratture e "superamenti" che egli stesso ha voluto individuare dividendo in "periodi" il proprio percorso intellettuale. Il libro, infine, inaugura un'altra costante della figura di Evola, visto che egli fu – e negli Anni Venti e Trenta ciò avvenne con maggior energia e fantasia – un grande stimolatore culturale. In questo senso, il *Tao te ching* è il primo di una serie di testi di autori antichi e moderni che egli ha ritenuto opportuno presentare al pubblico italiano per diffondere o approfondire i temi che più gli stavano a cuore.

commentaire tiré des livres sanskrits et du Tao-te-king de Lao-tseu, établissant la conformité de certaines opinions philosophiques de la Chine et de l'Inde. Cfr., a questo proposito, Erich Zürcher, *Lao-tzu*, cit., pp. 291-93. Le "affinità" con la *Gītā* sono già richiamate da Giuseppe Tucci nella sua *Apologia del Taoismo*, Formiggini, Spoleto, 1924, p. 41.

(18) In *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, a cura di Adriano Tilgher, Guanda, Modena, 1937, cit. in Marco Rossi, *L'avanguardia che si fa tradizione: l'itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli anni trenta*, in *Storia Contemporanea*, a. XII, n. 6, dicembre 1991, p. 1072.

Esso appare nel 1923 presso l'editore Carabba di Lanciano con il titolo di *Il Libro della Via e della Virtù di Lao-tze* (19) per rimediare, nelle parole del curatore, alla scarsa considerazione prestata ad un'opera di grande rilevanza filosofica. A dir la verità, di Lao-tze già esistevano traduzioni in varie lingue europee e nel 1905 era apparsa la prima versione italiana di Guglielmo Evans, che Evola elenca tra quelle da lui studiate (20). In effetti, era proprio questo tipo di testi ad aver solleticato fino ad allora i sinologi, tanto da provocare già nel 1916 le lamentele di Giovanni Papini il quale avrebbe voluto poter apprezzare in traduzione anche le forme dell'espressione poetica (21). Per Evola, invece, l'aspetto poetico del *Tao te ching* costituiva un ostacolo alla seria considerazione dello studioso di filosofia. Egli si sobbarca, perciò, il compito di elevare il testo "alla forma del concetto", spogliandolo da ogni espressione simbolica o metaforica. La versione che presenta sembra aver tratto ispirazione dall'opera di Alexander Ular, *Die Bahn und der Rechte Weg des Lao-tse*, una pubblicazione che godette di notevole fortuna editoriale in Germania (22), e dall'assistenza prestatagli da un non meglio identificato informatore cinese, tal "He-sing" (forse Ho Hsing), di cui purtroppo nulla si conosce. Tuttavia, all'Evola poco più che ventenne questo testo appare come un rappresentante esotico del genere dell'"aforisma", e da esso si propone come scopo di estrarre un sistema filosofico, onde coglierne l'essenza del pensiero attraverso "le categorie che s'impongono per una presentazione nella nostra lingua e nell'attuale cultura europea" (23).

È quindi la cultura filosofica europea che egli considera il suo interlocutore, nel tentativo di farla partecipe "dei più alti pensieri che la speculazione

(19) Ne *Il Libro del Principio e della sua Azione* (in questa edizione a p. 75), l'autore lo ricorda, tuttavia, come pubblicato nel 1922. Nel 1982 ne è apparsa una ristampa anastatica presso l'editore Arktos di Carmagnola.

(20) Guglielmo Evans, *Lao-tse. Il libro della via e della virtù*, Bocca, Torino, 1905 (ristampato in facsimile nel 1982 a Foggia da Bastogi). Oltre a questa, Evola conosce la vecchia traduzione francese di Stanislas Julien, *Lao Tseu Tao Te King. Le livre de la voie et de la vertu composé dans le VI siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-Tseu traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel*, Paris, 1842, e l'ampollosa versione tedesca in chiave teistica di Reinhold von Plänckner, *Lao-tse Tao-te-king. Der Weg zur Tugend*, Brockhaus, Leipzig, 1870.

(21) "Per nostra disgrazia i nostri sinologi hanno una comprensibile avversione a tradurre la poesia. A loro non premono che i testi filosofici e religiosi - e la storia", da *Inutilità necessaria*, in *Il Resto del Carlino*, 16 gennaio 1916, cit. da Carlo D'Alessio nella introduzione a *Lune di Giada, Poesie cinesi tradotte da Arturo Onofri*, Salerno editrice, Roma, 1994, p. 22, e in Federico Masini, *Italian Translations of Chinese Literature*, nel volume a cura di Viviane Alleton e Michael Lackner, *Translations from the Chinese into European Languages*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, in corso di stampa.

(22) Una prima edizione del libro di Ular era apparsa a Lipsia da Insel-Verlag nel 1903. Il libro fu ripubblicato quattro volte dallo stesso editore tra 1920 e il 1932. Purtroppo non mi è stato possibile rintracciarlo nelle biblioteche italiane.

(23) Per ulteriori dettagli, vedi *Il cammino del cinabro*, Scheiwiller, Milano², 1972, p. 30 sgg., e Marco Rossi, *L'interventismo politico-culturale delle riviste tradizionaliste negli anni venti: Atanòr (1924) e Ignis (1925)*, in *Storia Contemporanea*, a. XVIII, n. 3 (giugno 1987), pp. 485-86.

abbia conquistato fino ad oggi". La sua "griglia interpretativa" è pronta ad imporsi sul testo in polemica contro i filologi incapaci di arrivare a coglierne il senso attuale. La traduzione di Evola, infatti, costituisce un'occasione per meditare sui grandi temi della riflessione filosofica occidentale, usando quel gergo di cui era allora padrone e che gli serviva, come dichiarerà più tardi, a farsi interlocutore degli idealisti (24). Da questo punto di vista l'opera va inserita in quel filone della cultura dell'800 che tendeva a fare entrare nel dibattito intellettuale contemporaneo i contributi di culture "altre", un'operazione destinata ad avere parecchi epigoni anche nel '900. Il parallelo più recente che mi sentirei di tracciare, considerate le debite differenze di ambiente intellettuale e, soprattutto, di supporto specialistico riguardo al testo preso in esame, è con il lavoro di Herbert Fingarette, nel quale si prende occasione da Confucio per trattare temi di interesse per il pensiero post-moderno, come il concetto di personalità o la teoria degli atti linguistici, in modo di contribuire, nell'intenzione dell'autore, sia al discorso filosofico che all'interpretazione di Confucio stesso (25). Anche qui, come nel libro di Evola su Lao-tze, il problema del rapporto tra un'interpretazione "filologica" e la significazione "filosofica" del testo appare uno dei temi dominanti ed ha, nel caso di Fingarette, dato vita a una lunga catena di discussioni e repliche. Il problema dell'approfondimento filologico, però, in Evola sembra lasciare il passo, in quegli anni giovanili, a considerazioni di altro tipo. L'autore, in effetti, lo considera già risolto, nella sicurezza incrollabile di essere arrivato al "vero" significato del testo. Sarà René Guénon, di lì a poco, a ricordargli, irritato per una recensione critica del suo *L'uomo e il suo divenire secondo il Védānta*, che "egli è molto giovane, e questo è senza dubbio quel che lo scusa; ha ancora molte cose da imparare, ma ha il tempo dinanzi a sé e potrà forse apprendere... a condizioni, tuttavia, che cambi un pocolino d'attitudine e che non si immagini di sapere già ogni cosa!" (26).

L'entusiasmo giovanile traspare ovunque nella prima versione del libro di Lao-tze, tanto che molti dei termini chiave, quelli che più solleticano la sua fantasia, sono concetti che Evola stesso ha creato. Il suo dadaismo si presenta in polemica con le avanguardie e, in particolare, si pone in antitesi all'annullamento "dionisiaco" dell'Io, quale il futurismo secondo lui interpretava "nella vertigine dell'intuizione, della velocità e del sesso." Al problema dell'Io idealista viene offerta dal dadaismo una libertà che deve essere assoluta ed indeter-

(24) *Il cammino del cinabro*, cit., p. 36. È da notare che l'interpretazione di Lao-tze in chiave idealistica aveva dei precedenti famosi proprio in Germania. La prima traduzione tedesca di Victor Von Strauss, *Lao-tse Tao-te-king*, Fleischer, Leipzig, 1870, fa abbondante ricorso al patrimonio concettuale di tale sistema filosofico. Cfr. E. Zürcher, *Lao-tze*, cit., pp. 294-95.

(25) *Confucius, the Secular as Sacred*, Harper & Row, New York, 1972. Altro interessante tentativo, questa volta frutto della collaborazione tra un filosofo e un sinologo di professione, è: David H. Hall e Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany, 1987.

(26) Cit. in Marco Rossi, *Julius Evola e la Lega teosofica indipendente di Roma*, in *Storia Contemporanea*, a. XXV, n. 1 (febbraio 1994), p. 50.

minata, fino a mettere un punto fine anche alla “dialettica del mito artistico”, nel senso di uno “sviluppo mistico dell’Io, del quale sviluppo la coscienza estetica non è che l’anticipazione parodica o – per dirla con Lao-Tze (*Tao-teh-king*, II, c. 45, v. 5) – l’immobile scalpito”. Il concetto dell’arte come “immobile scalpito” è una suggestiva metafora, su cui Evola insiste a più riprese, ma tale formula per quanti sforzi si facciano non è rintracciabile nell’originale, la cui immagine metaforica riguarda “l’eloquenza che appare simile a balbettio”. E che dire dell’imperativo solipsista dell’“Io sono”, da lui “trovato”, in alcuni passaggi controversi, con il quale porta Lao-tze al cuore della questione che con questo testo egli intendeva discutere? Il “saggio” (*sheng-jen*) che Lao-tze propone come modello di perfezione umana preconizza qui l’“individuo assoluto”. Cosicché, il messaggio che proviene dalla Cina antica si risolve in un inno alla potenza dell’individualità, di fronte al quale “L’Unico di Stirner o l’Uomo delle ideologie sociali di Marx e Lenin, l’Io assoluto dell’idealismo o il soggetto lirico dell’estetica d’avanguardia” appaiono all’autore, questi sí, dei timidi balbettii. Perciò, per la coscienza moderna che – si sottolinea – ha iniziato a realizzare la solitudine della persona, la libertà assoluta di un individuo cui è proprio un atteggiamento “tale che si possa agire sulle cose senza che le cose possano agire su di noi”, appare di sconcertante attualità come proposta di una “metodologia della perfezione”.

I limiti di questa lettura, tuttavia, diventeranno chiari ad Evola nel momento in cui da “filosofo” si trasformerà in interprete della Tradizione, nell’ottica del confuciano “trasmetto e non creo”. Allora, alla valorizzazione “critica” di un testo antico in chiave idealista riserverà solo un malcelato sarcasmo (27). Anche in questa svolta il suo studio sul *Tao te ching* del 1923 ebbe un ruolo chiave. Grazie ad esso, egli venne avvicinato da quegli ambienti teosofici nei quali, per un certo periodo, sembrò cercare l’immortalità e libertà assoluta da lui teorizzata nei termini della speculazione filosofica. Negli Anni Venti, Evola teneva conferenze nell’ambito di “corsi di cultura spirituale” della Lega Teosofica Indipendente di Roma assieme ad accademici come Carlo Formichi o Giuseppe Tucci, allora giovanissima promessa dell’orientalismo italiano, mentre sugli stessi temi del taoismo e della filosofia cinese non mancavano negli stessi anni le iniziative editoriali di taglio sia accademico che divulgativo (28). Aiutato dalla maturità, da nuove e più meditate letture e forse anche dall’influenza esercitata su di lui dall’opera di Guénon dalla seconda metà degli Anni Venti in poi (29), acquista a mano a mano rilievo in Evola l’esigenza di documentare i suoi studi nel modo più ampio possibile. Il rifacimento pubblicato nel 1959 come *Il Libro del Principio e della sua Azione* rappresenta il risultato finale di tale trasformazione del suo

(27) *Il cammino del cinabro*, cit., p. 36.

(28) Ad esempio la *Storia della filosofia cinese*, Zanichelli, Bologna, 1922, e la *Apologia del Taoismo*, Formiggini, Spoleto, 1924 dello stesso Tucci. Vedi Marco Rossi, *Julius Evola e la Lega teosofica indipendente di Roma*, cit., p. 48.

(29) Guénon già dal 1910 trattava delle varie traduzioni francesi del *Tao te ching*, in un

atteggiamento nei confronti di un certo tipo di testi, pur se egli stesso, nel percorrere retrospettivamente la sua biografia intellettuale, non sembra annettere ad esso altrettanto valore (30). Nel corso di quasi quattro decenni, la progressiva scoperta di traduzioni e ricerche di pubblicazione più o meno recente lo portò evidentemente a prendere coscienza dell'elusività reale del *Tao te ching* e, soprattutto, della poca affidabilità delle versioni che aveva avuto per le mani in gioventù, mentre gli fece acquisire informazioni più dettagliate sul taoismo sia come metafisica che come "via iniziatica" (31). Così, pur attraverso segni di malcelata insofferenza, egli stesso ammette, con grande onestà, di essersi sforzato di seguire nella sua esposizione canoni cosiddetti "scientifici", nella misura in cui questi non avessero interferito con la sua ispirazione di fondo.

Per le spigolosità e gli equivoci che qui e là permangono nella traduzione e, quindi, nel commento ai singoli brani non si può certo fare carico ad Evola, il quale lavorava su materiale di seconda mano e spesso doveva interpretare i concetti in via analogica, sulla base di dati tratti da altre culture. A questo tipo di difficoltà, tutto sommato, allude egli stesso quando parla di "concessioni" fatte al punto di vista "profano" e al metro seguito laddove doveva stabilire il "significato" di un dato passaggio. Il risultato finale riflette in modo perfettamente maturo la sua interpretazione del taoismo, inteso nel senso di "tradizione iniziatica" più che di religione, nel quadro di una presentazione e "messa a punto" dei suoi grandi temi perfettamente condivisibile nelle linee generali. Il taoismo è considerato l'espressione di un sapere sostanzialmente identico che appare in forma diversa a seconda delle contingenze culturali. All'interno della civiltà cinese, accogliendo mi pare l'interpretazione di Guénon (32), Evola nota con acume come l'abitudine di contrapporlo in modo antitetico e inconciliabile al confucianesimo sia in realtà un modo errato di rappresentare la funzione complementare di queste due dottrine: metafisica e iniziatica l'una, di impegno all'interno delle forme sociali e ispirazione per una condotta di nobiltà "esteriore" l'altra. La conciliabilità delle varie dottrine, d'altronde, è un antico *leit motiv* che ha trovato in Cina, nel corso dei secoli, accanto all'opposizione di quello che Evola chiama "un confucianesimo degenerato in un formalismo mandarinico", anche sostenitori entusiasti nella medesima classe di persone. Inoltre, il taoismo stesso comprende in sé un aspetto "poli-

breve articolo pubblicato su *La Gnose* (ora in *Mélanges*, Gallimard, Paris, pp. 213-222), *A propos d'une mission dans l'Asie centrale*, in occasione del ritorno di Paul Pelliot dalla Cina con la notizia della sua straordinaria scoperta del deposito di manoscritti cinesi di Tun-huang. (Ringrazio il prof. Alfredo Cadonna dell'Università di Venezia per avermi segnalato questo articolo.)

(30) Vi fa solo un fugace accenno ne *Il cammino del cinabro*, cit., p. 146.

(31) Evola fa riferimento alle traduzioni di Waley, Duyvendak e Wieger, innanzitutto, e poi a quelle italiane di Alberto Castellani, *La regola celeste di Lao-Tse (Tao té ching)*, Sansoni, Firenze, 1927, e di Paolo Siao Sci-Yi, *Il Tao-te-King di Laotse*, Laterza, Bari, 1941, insieme agli studi di Maspéro, Granet e De Groot.

(32) Esposta in modo organico nel saggio *Confucianesimo e Taoismo*, in *Scritti sull'esoterismo islamico e il Taoismo*, Adelphi, Milano, 1993 (originariamente in *Le Voile d'Isis*, 1932, pp. 485-508), pp. 95-116.

tico" o, forse meglio, di "teoria della sovranità", che, oltre ad essere un modello simbolico ed evocativo del "governo di se stessi", si rivolgeva a chi si assume il compito di ordinare la società.

Di tutti gli aspetti della tradizione taoista, identificati chiaramente nei termini di Evola in una "metafisica", in una "etica", in una "dottrina politica" e in una "dottrina esoterica dell'immortalità" è stata riconosciuta la presenza nel *Tao te ching*. Come si è detto, ciò che appare a prima vista problematico è se questa "polisemia", esplicitamente accettata dall'epoca degli Han in poi, abbia o meno una storia più antica. Bisogna stabilire, in particolare, se in alcune parti del testo possano riconoscersi allusioni alle "tecniche del corpo", parte integrante della "via realizzativa" nel "taoismo" delle epoche successive. Evola si muove evidentemente nel senso di riconoscere tale messaggio nel testo di Lao-tze *ab antiquo* e, in effetti, tutto ciò sta trovando conferma nelle ricerche che si vanno pubblicando (33). Non meno pertinenti, poi, sono alcuni richiami polemici che si ritrovano nel lungo studio introduttivo: sia quello a una più attenta considerazione del concetto di "immortalità", da non intendersi certo, come spesso vien fatto, nel senso di un attaccamento sublimato alla vita; sia quelli a una lettura dei temi taoisti della passività e del "non agire" come allusione a un quietismo di carattere esteriore e non a una disposizione dell'animo che preluda o, meglio, manifesti una trasformazione profonda delle radici spirituali della persona; sia, ancora, l'ammonimento a non confondere il richiamo alla "spontaneità" come una sorta di progettato "ritorno alla natura" di ispirazione rousseauiana, ma piuttosto come una identificazione con il ritmo universale della "Via". Infine, anche la riflessione di Evola su alcuni termini chiave del testo porta a suggerimenti da prendere in seria considerazione. Non sempre, però, questi mi paiono condivisibili. Per *Tao e Te*, ad esempio, più che far ricorso a termini astratti come "principio" o "azione", che pure sono efficaci come glosse, sarebbe meglio mantenere la valenza metaforica e, perché no, poetica che essi avevano, usando quindi le espressioni già note di "Via" e "Virtù", o "Potere".

Per tutte queste considerazioni, il *Il Libro del Principio e della sua Azione* offre un significativo contributo non solo allo studio dell'opera globale di Evola e dei "miti" che con essa egli intendeva suscitare. Al di là del dettaglio, questo libro può parimenti fornire motivi ispiratori per lo studio del *Tao te ching*, inserendosi nella storia delle sue interpretazioni in Occidente. Anche se attraverso la mediazione di altri, affiora infatti qui quella "simpatia ermeneutica" che Mircea Eliade giudica pre-requisito importante per uno studio di religioni. Evola, certo, non intendeva esserlo, ma ci ha ugualmente dato intuizioni felici, le quali sembrano talvolta ricostruzioni più attendibili del messaggio di Lao-tze di quelle di tanti traduttori titolati.

SILVIO VITA

(33) Vedi, ad esempio, Isabelle Robinet, *Storia del Taoismo*, cit., p. 31.

I

IL LIBRO DELLA VIA E DELLA VIRTÙ

Introduzione

Lao-tze nacque verso la fine del VII secolo a.C. nel villaggio di Kio-gin del regno di Tzu da una famiglia di contadini. Quel che di certo si sa della sua vita, si riduce a ben poco: cioè, che fu cronista ed archivista presso i principi della dinastia di Ceu; dopo un certo tempo abbandonò la carica e si ritirò in una capanna solitaria che lasciò ottantenne per partir per l'occidente e non farsi più vedere. Il suo vero nome era Li-pe-jang; fu chiamato Lao-tze – o fanciullo vecchio – in seguito ad una leggenda che lo fa nascere con capelli e ciglia bianchi e colla sapienza di un vecchio, dopo una gravidanza di ottantun anni; leggenda che è significativa in relazione alla sua dottrina in cui tutta una profonda sapienza – quale si addice ad un pensiero maturo di evoluzioni molteplici – è trasfigurata nell'originarietà della coscienza attuale, eternamente giovane e semplice. È storico invece l'aneddoto ritraente l'incontro di Confucio con Lao-tze (riportato nella *Si-sien-ciuen* di Co-hong): quegli cercava di saggiare il filosofo del Tao alla stregua di quelle insipide massime di morale tradizionale – negatrici d'ogni personalità, espressioni della prudente e mediocre etica di una società già vetusta tramandante automaticamente il proprio equilibrio – che costituivano la sua fiacca dottrina; ma si ebbe tali risposte che, riferendosi al colloquio, non trovò meglio che dire: “Reti ed ami afferrano anche i più agili pesci delle oscure acque, nei lacci cadono gli animali della foresta, anche i liberi uccelli son raggiunti dalla freccia dell'abile cacciatore: ma con che cosa mai potremmo noi prendere il dragone che si libra nell'etere, al disopra delle nubi?”.

L'unica opera lasciataci da Lao-tze è il *Tao-teh-king* (= Libro della Via e della Virtù). Questo piccolo volume di aforismi ci lascia dubitosi di ogni finalità ideale della storia: poiché attraverso ad esso dobbiamo constatare la chiara presenza in una mente del 700 a.C. dei più alti pensieri che la speculazione abbia sino ad oggi conquistati. È soltanto da deplorare la scarsa e non adeguata considerazione che da noi moderni è stata data a quest'opera; forse ciò si può chiarire col fatto che le traduzioni che fin qui son state fatte di essa – a partir dalla prima, francese, di S. Julien (1842) – sono oltremodo difettose. E

questo non tanto per la radicale differenza fra le lingue europee (alfabetiche) e la lingua cinese (geroglifica), e per l'errore solo recentemente svelato da A. Ular di dare agli antichi segni di Lao-tze le significazioni dell'attuale uso linguistico (1), quanto pel fatto che gli orientalisti in massima son dei meri eruditi e grammatici, incapaci di pensare secondo il concetto filosofico, del tutto alieni di quel senso della storicità dello spirito che, rivelando l'essenziale concreto anche di una lontana personalità, permette di ovviare alle difficoltà inevitabili inerenti e a lacune ed aporie accidentali dei testi, e alle categorie che s'impongono per una presentazione nella nostra lingua e nell'attuale cultura europea. Questo fattore negativo ha una particolare efficienza nel caso di Lao-tze: il cui profondo pensiero è esposto nel suo libro solo secondo le conclusioni più generali ed essenziali in secche e nude formule, con scarsa traccia del procedimento che le ha generate, non sempre sistematicamente connesse e per di più con una certa direi quasi voluta paradossalità di forma. Onde allo spirito pigro, solito ad abbandonarsi senza attrito sulle rotaie di una ben connessa esposizione, il *Tao-teh-king* può ben apparire come un insieme di stranezze e di incoerenze. Ciò vale anche per i Cinesi; e se si pensa che uno dei principali fondamenti di ogni religione naturale è una trasmutazione superstiziosa e mitica di quel che l'intelletto non comprende, potremo capire come dalla filosofia di Lao-tze – così intimamente umana e scevra di ogni nebulosa trascendenza – sia potuta venir fuori la mitologia taoistica che fa di Lao-tze un Dio col regolamentare accompagnamento di entità, dèmoni e prodigi. Se non che il Taoismo in se stesso ha realizzata la propria dissoluzione, ed oltre la rovina della religione – oggetto ora solo d'ironia da parte delle classi colte cinesi – ha restituito integro il piccolo libro di Lao-tze.

Faccio precedere al testo un'esposizione sistematica in termini di pensiero moderno del contenuto del *Tao-teh-king*, sviluppato coll'interpretazione e reso in atto là dove è reso necessario della soverchia ellitticità della forma. Questo schema e le poche note credo possano mettere in chiara luce il valore speculativo della dottrina di Lao-tze.

L'inizio (I) è metafisico: è la definizione del Tao o Via, che è il modo essenziale della realtà. Ora la stessa metafisica – come mostrerà Kant – ha bisogno di una dimostrazione della sua validità. “Quale è il fondamento dei principi?” si chiede Lao-tze (LIV): è l'io sono (XXI): nell'assoluto sapere l'umano e il cosmico sono uno (XXI, XXV) e la base della forma di pensiero è questa forma stessa (LIV). Approfondendo la mia realtà, abbandonando il raggio e tenendomi all'origine (XXXVIII) mi è dato di conoscere l'assolutamente certo. Egli dice: “Senza andar fuori si può vedere, il Perfetto giunge senza camminare” (XLVII); e al sapere interiore egli contrappone il procedimento della scienza intellettuale (LXXI, LXXXI, LXIV) che porta da condizionato a condizione sempre più lontano (XLVIII) verso la *schlechte Unendlichkeit*

(1) A. Ular, *Die Bahn und der Rechte Weg des Lao-tze*, Leipzig, 1921, p. 100 sgg.

svelata da Hegel, laddove la Via porta sempre più indietro, fino a ricondurre tutto il reale al centro, in un ricorso circolare in cui lo gnoseologico e il cosmico si fondono. Infatti, il punto di partenza per ognuno è l'uomo empirico, che non è fondato su se stesso, ma si appoggia su una serie di condizioni; se passiamo a questa e vogliamo esaurirla, vediamo che essa mette capo a quel che si fonda in se stesso, ossia alla Via (XXV), all'Io = Io, all'uomo interiore: partendo dall'uomo, nell'uomo torna quindi a convergere l'eterno circolo delle cose. E così, in questo cinese del 7° secolo a.C. troviamo anticipati i capisaldi dell'idealismo tedesco. Si tratta dunque di ricercare la nostra vera umanità. Dove? Lao-tze rigetta la pigra pretesa di una sufficienza realizzabile nelle categorie del mero umano: la perfezione, la pienezza, il sapere degli uomini – egli dice – restano irremediabilmente imperfezione, vuoto, stupidità (XLV); l'arte stessa resta un immobile scalpito (XLV), esprime l'aspirazione dell'uomo a realizzarsi come originario e creatore, ma nel fatto non lo fa procedere d'un passo: la Via che è la Via non è la via ordinaria (I).

Tuttavia, il Perfetto terrestre resta lo scopo finale dell'universo (XLV). Come dunque? Il fatto è che noi viviamo nel pregiudizio che umanità sia solo quel che di limitato e di comune vi è nell'uomo, mentre è proprio negando quel che è immediatamente umano che si afferma veramente l'umanità. Lao-tze afferma che vivere fuori dalla vita è vivere più intimamente che vivere nella vita (LXXV). Applicando tal principio alla comprensione, ne segue che essa va negata perché si possa comprendere realmente (LXIV, XIV). Se ci volgiamo infatti al Tao, vediamo che le nostre abituali categorie sono incapaci di afferrarlo: pure v'è un che in noi che ce lo rende presente in ogni cosa; ne segue una dialettica del senso per cui questo è negato, si estende al non-senso e adegua l'indifferenziazione del non-senso al Tao (XIV), il quale dunque può essere compreso come non-distinto, impercettibile ed inconcreto: essenzialmente, come forma della mancanza di forma, fenomeno del non-fenomeno.

Dunque, l'uomo deve superarsi, deve farsi Perfetto ossia "Individuo assoluto", poiché allora troverà in se stesso gli elementi per cui potrà stabilirsi una reale conoscenza; conoscenza che non sarà più un che di estrinseco, come nella scienza della discorsività umana, ma sarà vita di Gnosi, perché non esprimerà altro che la coscienza stessa del Perfetto che è tutt'uno colla radice d'ogni reale.

Perfetto, compiuto individuo e Tao son termini che in Lao-tze ricorrono cogli stessi attributi. Egli dice infatti che la mera conoscenza del Tao e la sua utilizzazione è il proprio dell'inferiore sapienza, che l'attenersi estrinsecamente alla Via – cioè la morale conforme a legge – è il proprio dell'incompiuta sapienza; mentre è solo perfetta sapienza l'attuazione in sé della Via (XLI).

Ciò posto, qual è la metafisica che il Perfetto scopre e giustifica colla propria compiutezza? La visione centrale che Lao-tze ci dà del mondo è una fenomenalizzazione dell'Uno in un'opposizione di nominabile ed innominabile; all'universale – innominabile – si contrappone il particolare e lo determi-

na con ciò come divenire nominabile (I). Tale opposizione è soltanto fenomenica, e la sua verità è il Tao, base insondabile, reale-irreale, che, come principio della possibilità del reale (IV), cioè dell'opposizione che sviluppa la dialettica, il divenire, come principio e antecedente d'ogni determinazione resta in sé come l'inconcepibile (VI), l'inconcreto, il vuoto (*passim*).

Il processo trascendentale si svolge così: la Via si specializza nell'Uno il quale, determinandosi, crea l'opposizione, la diade; dalla quale, come sua determinazione, procede la sintesi, la triade: col che la legge è compiuta, e dalla triade può procedere, per determinazioni successive, il divenire, il multiplo aleggiante intorno al centro (XLII). Qui, nell'ellitticità di poche frasi, v'è tutto lo schema della *Logica* di Hegel, ed anche più; poiché in Hegel l'Idea, se è nella sua immanente razionalità, la luce di ogni suo momento è però concepita così connessa alle varie determinazioni che lascia poco intelligibile la possibilità interna di se stessa se identificata al suo sviluppo. Infatti – qui sono costretto ad accennare soltanto – non si concepisce come dalla posizione si passi alla negazione e poi come dalla dissoluzione in sé dell'antitesi sorga un nuovo termine, se non si ammette che in ogni momento del processo sia presente un principio di generale positività in virtù del quale una nuova produzione fiorisca insieme e presso alla dissoluzione. Questo principio non può evidentemente risolversi in assoluta immanenza nei singoli termini, ma deve porsi in contrapposto al principio del divenire in generale: perciò la dialettica immanente del divenire non può esser concepita come produttiva se, presso al divenire stesso, non si pone un principio che realizzi con questo un'opposizione trascendentale su cui riposi la possibilità di tutte le particolari opposizioni che svolgono il decorso stesso del divenire. E poiché tutto il reale si riassume e nasce solo nel divenire né da questo si distingue, l'opposizione trascendentale sarà quella fra irreale e reale, tra innominabile e nominabile così come in Lao-tze: e come in Lao-tze solo nell'irreale, nel vuoto che esiste dietro ogni cosa, starà il vero fondamento d'ogni cosa (XXXVI), come nel vuoto del mozzo sta l'essenzialità della ruota (XI). Insomma, in Lao-tze è ben chiara l'esigenza mistica di ammettere uno spirito assoluto, irriducibilmente indeterminato per l'infinità delle sue possibilità, presso lo spirito che, determinandosi, crea il mondo; esigenza questa che non è stata ancora avvertita nella sua necessità logica e vitale dal pensiero moderno, tutto preoccupato come è a risolvere il mondo nella vuota insufficiente sufficienza dello spirito meramente speculativo.

Se non che qui sorge una difficoltà: non è forse questo secondo termine un che di trascendente, e non si mostra allora d'ignorare che tutta la speculazione europea, dai Greci fino a Hegel e Gentile non ha avuto altro scopo che portar la verità, che per gli antichi cadeva fuori dalle cose, nelle cose stesse? Ma questa difficoltà è superata in Lao-tze: il vuoto non si stacca dal pieno, il Tao non è fuor dal divenire, ma nel divenire stesso il vuoto, il Tao in sé non esiste senza il pieno, il concreto. Il punto culminante della speculazione taoistica è appunto questo pensiero, che il non-essere, ossia il Tao, non è nulla

senza l'essere, il divenire; nel senso che il Tao è assoluto atto, quindi non è se non si pone, ma ponendosi crea, cioè trapassa nelle cose concrete, nell'altro termine che è così necessario per la realtà del primo. Ma il fatto è l'opposto dell'atto; il Tao perciò ponendosi si nega, ma anche, poiché solo il fatto attua, dimostra l'atto, negandosi si pone; dalla morte la vita e dalla vita la morte – dirà poi Eraclito in una formula che condensa il significato profondo di ogni vita mistica. Si ha dunque una dualità inscioglibile, concreta, in sé sufficiente. L'al di là – dice Lao-tze (XXXII) – imbeve il terrestre pur se l'uomo in questo non lo comprende; l'infinitamente lontano è il ritorno (XXV). Lao-tze resta così scevro dalla trascendenza quanto alcun altro mai; ma, nel fatto, in questa negazione della trascendenza sta l'inveramento della trascendenza, perché il trascendente è falsità se relegato ad uno sfondo fantastico, è verità invece se vive in noi come intimo principio di ogni certezza e d'ogni sviluppo. Lao-tze ha intuita questa reciprocità della creazione per cui il finito si eternizza, in quanto in sé contiene il principio stesso per cui è vero il divino, il Tao; egli dice (LII): sapersi figlio (finito) significa riconoscere l'infinito (la madre) e questo esprime il negarsi come finito, il sapersi vita, prosecuzione della madre, ossia infinito. L'appartenere la finitezza soltanto al fenomeno (I) e l'esser la realtà l'unità profonda attuantesi attraverso la dualità dell'atto infinito e del prodotto finito, risulta nel *Tao-teh-king* anche *a posteriori*, dall'analisi del nominabile; infatti, circa il divenire è inteso che la sua essenza, la sua verità profonda è precisamente l'opposto, l'eternamente stabile, e che oltre i movimenti dialettici di ascesa e di discesa esso si risolve in un ricorso circolare (XVI). La deduzione metafisica di questa verità è latente in vari passi di Lao-tze e può suonare, in breve, così: il divenire è opposto al Tao, tuttavia essendo prodotto da questo, in questo in un certo qual modo deve riconvergere. Non si può però parlare di una conversione assoluta, in cui il divenire s'identifichi al Tao, perché in tal caso, cessando l'opposizione, entrambi i termini svanirebbero nel nulla. Perciò il divenire non si riconnette al Tao e resta in sé ad esso opposto; ma nello stesso tempo vi si riconnette, in quanto il divenire è realizzato mediante una legge che è come l'immagine mobile del Tao. Questa legge sarà comune ai due opposti, come l'immagine è comune al corpo proiettante e alla cosa su cui è proiettata: come appartenente al Tao è l'immobile, l'innominabile, come appartenente anche al divenire è l'immobile mutevole, ossia il decorso ciclico. Così è esplicitato come l'innominabile sia contenuto nel nominabile attraverso la legge ciclica che vien chiamata nel testo (XXI) la forma fenomenica, il modo della Via: il Tao del Tao (XL). Questa stessa teoria, sviluppata sí ma in nulla alterata nella sua essenza, noi la ritroveremo nei neoplatonici (in Proclo specialmente), Scoto Eriugena, in Eckhart, nella dottrina cristiana dell'origine eterna del tempo di cui è traccia già in Agostino e via via sino a Schelling e Hegel.

Un'ulteriore determinazione del Tao è fondamentale in Lao-tze, ed è il carattere di *non-agire*. Ciò può sembrare un paradosso: ed infatti alla ingenua e non filosofica coscienza non può apparire che strano il fatto che al principio di ogni cosa, che qui per di più è immanentisticamente inteso come atto, debba

convenire il predicato di non-agire, – abituata come è, alla concezione prettamente antropomorfica del Dio teistico come infinita potenza. Nel fatto presso gli antichi il non-essere e l'assoluta passività erano piuttosto attribuiti alla materia, alla ὕλη; ma se si pensa che per la coscienza platonica Dio è un che di esterno al pensiero, quindi esso stesso una cosa, è già da supporre che più che nell'empireo noetico la determinazione dell'in-sé divino dovesse cadere nell'intuizione della pura materia. Più tardi coi neoplatonici fino alla mistica cristiana (Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Scoto, ecc.) si andò compiendo un rovesciamento, e il non-essere fu adeguato al τὸ ἐν, al principio inaccessibile e tenebroso dell'emanazionismo e delle teofanie: ma in una maniera del tutto estrinseca, cioè solo in rapporto alle facoltà intellettuali che nemmeno nella loro più alta categoria – quella dell'essere – potevano comprendere il divino. Senonché per una teoria dell'immanenza quell'assoluto non per noi (κατ' ἄνθρωπον), ma in sé (κατ' ἐξοχήν) deve risultare come non-essere.

Il concetto di Lao-tze è dunque che il primo principio in sé sia non-essere, non-agire, non-volere, poiché tutto ciò che è essere, agire e volere appartiene già alla sfera della creazione, in cui il creatore è nel fatto morto, superato nelle cose; appartiene all'attività creante che già si è immersa nel divenire – anzi è essa stessa il divenire – non al creatore, il quale in sé resta nullo, incoerente, non agente: come un mantice che pur creando inesauribilmente in sé resta vuoto (IV, V, XXXIV, XXXVI ecc.). Quindi, egli chiama il Tao eterna matrice di tutto e pur eternamente senza essenza, madre e non signora e per questo grande ed onnipotente (XXXIV), il cui modo d'agire non è il fare o volere, ma l'abbandonare (XL); infine, il Tao dirige e non possiede, agisce senza restar agente, ha e non è il signore (LI); egli non conosce l'amore (V), in quanto il suo prodotto è la sua stessa essenza ch'egli distacca da sé per realizzare sé infinitamente; solo scomparendo si rivela, è esaurendosi che perviene all'assoluto essere (VII), dato che non si può possedere mantenendo (IX) – infatti, conservando, si fissa l'Io nella cosa conservata, si è ma non ci si ha nell'assoluta originarietà della libertà (e a tal proposito è detto che l'avarizia, intesa nel senso metafisico di vuota permanenza in sé, di essere anzi che di creare poiché il creare è abbandonarsi in altro, cioè negazione dell'avarizia – è la colpa). Così pure non si può acuire se si tocca (IX), cioè se si prende parte colla passione alla cosa, perché – parimenti – la passione, la compiacenza per la cosa, lega il creatore al suo prodotto e gl'impedisce quindi di esser sé; occorre invece vivere mantenendosi nel nulla dell'atto, puri dall'azione e dal compiere che da esso procede (IX).

Io credo che questa sia una delle più alte cime che abbia conquistato il pensiero umano. Qui ci si rivela altresì il senso profondo della dottrina del sacrificio divino, della *folia della croce*. Non v'è mito più universale nella storia delle religioni che questo: dal messicano Quetzalcaatl all'egizio Osiride squartato da Tifone-Set, dagli indiani Parusha e Crishna al babilonese Bel-Merodac del cui sangue furono fatti gli uomini, dal greco dio subito divorato (πρωτόγονος) della mitologia di Oxirincus fino alla mistica figura risolvendosi sul Golgota in ineffabile luce, noi vediamo trasmutare nel tempo e nello spazio

lo stesso tema, dell'alienazione, della morte dell'Uno nella nascita del mondo. E il *consensus gentium* – di cui Cicerone elevava l'importanza fino a prova della verità del Dio – in tal occasione così fortemente realizzato, avrebbe ben dovuto richiamare l'attenzione del filosofo, e incitarlo a elevare a chiara logica coscienza quel che poeticamente era stato pensato in quel mito; il quale invece – se si esclude il tentativo hegeliano nei riguardi del dogma cristiano – è ancor oggi preso nella sua ingenuità, onde o viene relegato tra le fantasie dei popoli primitivi, o vien frainteso secondo la mera lettera. Ora, il significato profondo del sacrificio è che per esso si realizza l'essenza divina e, d'altra parte, il mondo stesso. Dio non sarebbe se non si sacrificasse, se non producesse ed in sé non restasse nullo, se non si allontanasse colla creazione da sé. È uno stesso atto quindi che dà realtà e al mondo e a Dio: poiché, per dirla con Lao-tze (XXXIX), l'altro riposa sul basso, il Tao che è assoluto solo in sé è puro atto, ossia non-essere, è condizionato dall'essere, ossia dal porre le cose, nel quale esso si annulla ed annullandosi è, come Tao. Il Vangelo configurerà poi questa sapienza nel simbolico episodio del Cristo che lava i piedi ai suoi discepoli.

Ma allora il sacrificio non è che il mediatore del supremo egoismo, l'alienarsi negli altri non è che realizzare se stesso come individuo. Lo spirito del mito contraddice dunque la lettera, e nel *Tao-teh-king* si potrà affermare che solo essendo inegoista si è individuo, ossia egoista (VII, XIX). Dal che deriva anche che il volgare egoismo segna solo uno stadio ingenuo e contraddittorio dell'individualità; come egoista, dirò così, empirico l'Io esclude infatti la possibilità di essere veramente, profondamente egoista; mentre solo se si sacrifica, se cede (LXXXIII), se abbandona se stesso – se nega insomma l'egoismo – egli può essere egoista nella più alta potenza e realizzarsi come assoluta individualità. Conseguentemente in Lao-tze all'inegoismo del Tao – creatore e pur eternamente vuoto, datore di realtà e pur non signore – è contrapposto l'umano che procede solo esteriormente, non intacca mai l'essenza – l'Io reale – resta in sé e quindi non ha sé. L'inesauribile creazione in parole (V) maschera il malo egoismo, che ha immanente la propria critica e dissoluzione: poiché, dato che ci si è sacrificati solo esteriormente, quel che correlativamente si è realizzato è un Io superficiale, discorsivo, e oltre di esso resta la tenebra interiore dell'Io reale che, chiuso nella sua avarizia, si illude di essere ma nel fatto non è. Mentre l'assenza dell'Io interiore, il non-egoismo, si risolve in perfezione, è solo così si è realmente individui e signori dell'Io (XV). Cinque secoli più tardi il Vangelo dirà: "Chi ama la sua vita la perderà, chi la perde avrà vita eterna nel regno dei cieli". Ma che diversità nella presentazione delle due dottrine! Nel Cinese tutto è posto nettamente, logicamente nella sua verità, nella calma e la trasparenza di un pensiero che non conosce la contaminazione del sentimento: in quella chiarezza la massima appare direttamente nel suo senso interno, fredda, lucente, non invocante fede ma esprimendo la logica inesorabile che condiziona l'egoismo divino, modello originario d'ogni individualità, scopo dell'universo (XLV). Nella morale ortodossa invece la sapienza profonda della legge è depotenziata, ridotta ad un precetto meramente umano, vero *caput mortuum* exoterico in sé, non solo incompre-

sibile, ma attestante al senso d'individualità che è in noi come nostra migliore nobiltà, e a cui quella massima – se ben intesa – addita invece lo sviluppo sino alla divinizzazione.

Questi sono i capisaldi della metafisica taoistica. Ma – abbiamo detto – in questo sistema la speculazione ha valore solo se giustificata da un reale processo di modificazione per cui l'uomo pervenga alla perfezione, ed egli stesso esperimenti – come sua propria vita – il ritmo divino del Tao. Quindi, strettamente connessa alla dottrina della Via, abbiamo una dottrina della virtù, del *Teh*, tratteggiante la metodologia della perfezione (2). In massima la dottrina del *Teh* tende a spostar l'uomo dalla coscienza fenomenica, dalla vita nel fatto – dallo stato insomma di creatura in cui vive in una perpetua dimenticanza di se stesso, in una vera morte vivente – alla coscienza attuale, alla fonte originaria del reale, che non è fuor di lui, ma è la sua stessa intimità. Qui occorre fare un'avvertenza. L'atto – si è detto – è il Tao, che in sé è non-essere: si potrebbe quindi pensare che la morale taoistica abbia per fine il totale cancellamento nella coscienza di ogni determinazione concreta; e non sono mancati degli orientalisti di buona volontà che han tentato di far digerire la morale di Lao-tze ad un Buddha scarsamente compreso. Ora, questo si chiama equivocare nel modo più deplorabile il filosofo cinese, e principalmente far astrazione dei presupposti metafisici dell'etica di Lao-tze, per cui questi speculativamente si eleva invero ad una altezza ben maggiore di Sakia Muni; tanto che l'insegnamento buddhistico, almeno nella sua ordinaria presentazione exoterico-occidentale, potrebbe esser assunto come un mero momento della morale del Tao. Spero infatti di aver messo in luce che il culmine della teodicea taoistica è la concezione di una logica del Divino, per cui questi non realizza la sua absolutezza che negandosi – cioè, che creando, ponendo come reale il mondo. Negare il mondo concreto significherebbe perciò negar Dio, e questo è assurdo e contraddittorio. Né vale il compromesso della filosofia vedanta e neoplatonica la quale, pur mantenendo la creazione, vuole trasmutarla lungo la scala di essenze sempre più astratte dell'emanazionismo: perché il mondo in tanto è mondo in quanto è concreto e l'ὅπλῳσις potrà sí volatilizzarlo in un κόσμος νοητός ma non farlo essere quel che in essenza non è, cioè qualcosa fuor che creazione. La morale di Lao-tze, coerente alle sue premesse metafisiche, non tende affatto ad una "negazione" del mondo e tanto meno ad una sua sublimazione: il mondo – dice – va lasciato così come è, nella sua piena normalità; l'opera deve accentrarsi su un altro piano, compenetrato sì, ma pur essenzialmente distinto dal primo (LXV).

Qui Lao-tze svolge un'altra profonda dottrina: l'uomo ordinariamente vive solo nel prodotto, egli si risolve tutto quanto nella superficie, dimentica

(2) *Teh* è veramente usato nel doppio significato di *modo*, *forma* del Tao e di *via* della perfezione. È che, data la posizione immanentistica, il modo della Via risolve tutta la sua realtà in quella della coscienza che l'attua in sé, e le due accezioni son una. Cfr. c. XXIII. Onde il Plänckner traduce *Tao-teh-king* con *der Weg zur Tugend* e l'*Ular Teh* con *Rechte-Weg* [cioè: "la via verso la Virtù" e "la via giusta" – N.d.C.].

di essere il centro, quindi la forza vitale non è chiusa in sé, ma dispersa, prostituita in una coscienza ed in una utilizzazione prettamente umana. Questa dispersione realizza l'eccesso della nostra vita, coi suoi vuoti splendori, eccesso che è profondamente desiderato da Lao-tze (LIII) come un furto da una parte, come un'ambiziosa presunzione dall'altra: furto, perché così togliamo la nostra potenza dal centro e con essa ci realizziamo invece come personalità fatta di volere, di azioni pratiche, di passioni; presunzione, perché pensiamo di far valere questo oscuro prodotto in cui si è utilizzata e fatta decadere la nostra nobiltà come individualità, come Io, come il vero noi stessi. Occorre invece staccarsi dal mondo lasciandolo sussistere indifferentemente (LIX), concentrare, chiudere invece in sé – all'interno di esso, direi quasi in profondità – tutto quel che vi è di originario nell'essere umano, onde realizzarsi come ὄνθρωπος ἄρρητος, come assoluta attualità, come il nulla imbevente il mondo e stabilire così in noi la dualità della formula divina.

Esteriormente occorre dunque identificarsi al comune, tale è la profondità (LXX): ancor meglio, essere adeguato ad ogni cosa (VIII), a tutto assentire, nessuno sforzo, perché sforzarsi di star sulla punta dei piedi è un'illusione di innalzarsi ed è ben lungi da tal decadenza chi possiede la Via (XXIV): chi si pone in luce resta all'oscuro (XXIV), smussare invece l'acuto, addolcire l'abbagliante (IV). Tutte le facoltà procedano secondo le richieste terrestri dei vari domini (VIII): pieno automatismo (LV, X), esser del tutto nell'ordinario, questo è richiesto per allontanarsi dall'ordinario. Il dolore e la morte son l'avvertimento profondo a quei che s'illude di potersi superare distinguendosi, contrapponendosi al fatto come fatto (cioè, di superare l'umanità come uomo) e non come atto, ma l'adattamento lo risolve (VIII). Lasciar andare: il lasciar andare testimonia profonda radice, forte tronco, sentiero alla potenza immortale (LIX). Grandezza non è nient'altro che rilasciamento (LXI). E, presso al possesso più profondo, voler senza voler volere, agire senza voler agire, sentire senza voler sentire (LXIII, LXXVII); così si è al di sopra di ogni influenza e lotta (*passim*); come l'acqua, il Perfetto è indomabile ed invulnerabile perché a tutto adattantesi (VII, LXXVI, LXXVIII); egli, per porsi al culmine, vela, eclissa, il suo Io (LXVI, LXXVII); al di fuori mediocre, all'interno grande (LXX): acquistare senza conquistare, possedere senza prendere, progredire senza avanzare (LXIX), da intendersi come progresso in profondità e non in estensione. Invero, ogni agire secondo il Tao è agire senza forza né dominio (XXX); infatti buon imprigionatore non ha bisogno di rinchiudere, buon dominatore non ha bisogno d'imperare (XXVII). L'ingenuità sarà il velo della perfezione (XVIII), il Perfetto si sa illuminato, forte e grande e pur si mostra oscuro, debole e piccolo (XVIII): ma egli, ritraendosi nel profondo impenetrabile, perviene all'elemento essenziale e si rende inafferrabile, inesauribile, mai riducibile all'impotenza; nel mentre appare flessibile, mai ricorrente al rifiuto e all'opposizione (XVIII). Così egli è dolce e forte signore (XXVIII).

Il Perfetto è ben lungi dal connettere un qualsiasi desiderio o compiacimento alla potenza: non si fa attrarre da essa, ne evita lo splendore, non vi

aspira (XXIX); egli, semplicemente, è, senza che il suo essere si basi sull'azione o bisogni di forza (XXX), di volontà o di quelle altre forme di autopersuasione di cui si nutrisce la falsa e vuota personalità umana.

Tale norma è profonda: l'individuo empirico si pone ordinariamente nello stesso piano del fatto; ma poiché il fatto è egli stesso, se su tale piano si applicano le potenze dell'atto, non potrà venir fuori che un isterismo, e l'Io che qui tenta superare il fatto, in quanto nella sfera del fatto porta il conflitto, viene in questa irrimediabilmente incatenato. Solo quando l'individuo si adegua al dato, al mondo, cessa la sterile opposizione in estensione, la forza che ora è libera può invece spostarsi in profondità, e l'Io è liberato perché va a possedersi nell'atto. Occorre dunque – dice Lao-tze – spostarsi dal pieno al vuoto ove consiste e converge l'essenzialità del pieno; è detto altresì che la passione della vita conduce alla morte, poiché l'amor di vivere incatena, quindi uccide, impedisce quel possesso dell'origine per cui il Perfetto, pur vivendo, sta così al disopra della vita che né corno di rinoceronte né spada di nemico saprebbe dove colpirlo (L). L'isterismo sopra mostrato si attua come un potenziamento del dato o non-Io, che però ingenera in questo null'altro che decadenza e corruzione (L, III, XII). Mentre il Perfetto non perde l'Io nel non-Io, a questo si sottrae, può quindi consistere nell'Io e perciò guadagnar veramente il non-Io (XII); conseguentemente egli anziché riunire, abbandona le sue ricchezze, e così si realizza al centro (LXXXI). Spontaneità e disinteresse sono dunque il fenomeno del Perfetto, che realizza la sua assenza dall'Io, e vela perciò l'assoluta immobile individualità (XIX). Dal che sorge il senso della norma d'adeguatezza che suona anche: esser tutto nel frammento, dritto nel curvo, pieno nel vuoto (XXII); infatti, abbandonando mediante il non-agire il fatto e spostando invece l'Io all'atto – che è in sé uno ed assoluto – l'intera individualità resta intangibile nella sua drittezza dietro ad ogni cosa, per caduca e finita che sia.

E presso tali concezioni Lao-tze disegna così il suo Perfetto: egli appare, impenetrabile nella sua altezza (XX), un ammaliatore della sana ragione umana (LXIV), presso la società oltre gloria ed onta, oltre onore e disprezzo (LVI), poiché chi concepisce il Tao non ha più doveri (XXXV) e la stima degli uomini non ha alcun posto presso la sua libertà. Egli appare oscuro (XV), idiota, maldestro, senza scopi né desideri (XIX, XX), errante straniero che assiste (XXXV), in sé privo d'ogni amore (V), rinchiuso nella sua cima solitaria (XX): sufficiente a sé (LXXII), dritto ma flessibile, chiaro ma senza splendore (LVIII). Nella sua altezza non sa nemmeno di sé (III), tuttavia confonde quei che sanno (III). Il fiume torbido della passione passa su di lui senza muoverlo, perché quel fiume è lui stesso secondo la sua umanità vagante e rotolante senza posa (XX). Oltre il lasciar andare, contratto in sé, egli diviene centro (XXII); concentrato, consegue se stesso, (XXII); diverso da tutti, solo fra tutti è un Io (XX).

Presso a queste massime generali, troviamo nel *Tao-teh-king* degli importanti particolari metodologici: è, per esempio, riconosciuto il potere assoluto della fede nella frase: “non credere, e ciò non sarà” (LXXII); ma d'altra parte

la conoscenza è intesa come capace di una reale modificazione della coscienza; onde è detto che chi penetra l'immutabile a cui lo sconvolto divenire è velo, riconosce il Tao e tale conoscenza vale a trarlo nella solitudine o *unicità*, a farlo Maestro, a porlo nella via onnipresente, nell'immobile centro dell'atto (XVI).

Lao-tze previene anche quella falsa interpretazione della sua dottrina, per la quale si debba credere che per l'abbandonarsi, pel non-volere nella propria empiricità, ci si debba aspettare di veder cadere dal cielo, senza alcuno sforzo né merito, la perfezione (LXX, LXXXIII); ed egli distingue uno stadio propedeutico di approssimazione alla Virtù in cui l'azione deve ben essere voluta, e si è volti anzi ad acquistar potenza, però senza scopo, guardandosi bene dall'utilizzarla, vegliando sulla soglia (XXXVIII, LXXX), dalla Virtù vera e propria in cui domina l'azione non-voluta e la non-volontà di azione (XXXVIII). Circa la propedeutica, dato che è un assurdo evidente voler la Via (XXXVIII) – infatti con ciò non si farebbe che escludersi dalla Via, nella via essendo solo quando cessa ogni volere e si eviti tutto ciò che divien concreto solamente attraverso il volere – tutta la nostra opera voluta deve essere volta soltanto a distaccarsi dal centro umano della coscienza. Il che si ottiene mediante l'interna indifferenza (LXXIX), livellando tutto, però senza lotta (LXXXI); poiché ogni lotta, come si è visto, non fa che dimostrare l'importanza, la realtà della cosa che si combatte e subordinarvi anzi l'energia che rubiamo a noi stessi nell'illusione di poterla abbattere. È invece additato – per questo misurarsi colla nostra stessa umanità – un agire sottile, senza sforzo: è, di nuovo, l'azione dell'acqua: non vi è nel mondo – egli nota (LXXVIII) – nulla di più debole e docile dell'acqua, e pur, nello stesso tempo, non v'ha anche nulla di più potente ed infallibile che essa nel vincere il rigido e il forte. Il valore di un simile atteggiamento si trova ai nostri giorni riconosciuto dalla psicologia del sub-cosciente, che mostra come la "legge dello sforzo convertito" renda sterile, anzi negativo, ogni agire diretto e volontario nella vita della coscienza. – Una massima particolare è quella del dominio dell'anima sui sensi (X) volta a stabilire un costante parallelismo, una piena adeguatezza fra i due, per cui, non essendo più possibile l'interessarsi ai sensi come ad un che fuor di sé, a cui ci si vada ad incatenare collo sfruttarli, od anche secondarli, sia realizzata anche psicologicamente l'indifferenza, l'automatismo.

Il segreto dell'iniziazione al Tao sta dunque nel realizzare un atteggiamento tale che si possa agire sulle cose senza che le cose possano agire su noi (3), ponendosi oltre quella reciprocità inevitabile in ogni agire umano – di cui è fatta menzione nei Libri Ermetici (4) – per cui l'agente, appunto a causa del suo agire, è così passivo quanto l'agito.

(3) È la premessa teorica di quanto 40 anni dopo sarà più precisamente formulato in *Cavalcare la tigre* (1961), come metodo per sopravvivere ad un'"epoca della dissoluzione", versione contemporanea del *Kali-yuga*, di cui Evola parlerà ne *L'Uomo come potenza* (1926) e *Lo yoga della potenza* (1949) (N.d.C.).

(4) Trad. Ménard, p. 80.

È cosa difficile esagerare il valore delle dottrine di Lao-tze, nelle quali il divino si risolve nell'umano in una purezza e semplicità di cui non ci è dato raramente osservare l'uguale. Squarciata la massa delle nubi opache di angoscia, di dubbio e di passione della nostra esteriore umanità, egli fissa in un'atmosfera fredda e calma con pochi tratti l'anatomia, la logica interna del divino, la svela come razionalità stessa del reale, e la fa quindi vera nello spirito coll'identificarla alla natura stessa dell'uomo in quanto Individuo Assoluto, in quanto Perfetto. ogni religione o filosofia seguente lungi dal superare le sue posizioni, raramente ha saputo possederle in quella chiara e pura nudità in cui vissero nella mente del grande cinese. Al contrario gran parte delle religioni e delle morali non sono riuscite che ad insultare l'uomo, poiché lo hanno trattato come quel che egli non è, come una creatura, e si son sforzate di umiliare la sua nobiltà in un ingranamento sempre maggiore nella sfera dell'umano, dell'effetto. Oltre di esse non restano nella storia che i fuochi sparsi ed incerti dei vari misticismi. Tutto ciò è però ormai inadeguato alla coscienza moderna, la quale ha cominciato a realizzare il senso della realtà assoluta e della solitudine della persona. Senonché prezzo di tal conquista è stato tutto ciò che prima formava la sua vita e la sua fede: la sua illusione. Onde l'uomo appare oggi un naufrago avvinghiato a quell'Io che ancora non sa comprendere senza macchiare, ma che tuttavia intuisce come sua unica certezza; senza religione né fede né entusiasmo, fra una scienza che in se stesso si sfascia e una filosofia esasperata in una formale e vuota sufficienza; assetato di libertà e pur irrigidito nel contrasto con una natura, una società e una cultura in cui ormai più si riconosce.

Presso ad un simile stato di cose, sento l'assoluta attualità delle teorie di Lao-tze (5). L'uomo moderno deve ancora imparare quell'Io che ancora non sa che balbettare in quelle deformi immagini che son l'*Unico* di Stirner o l'Uomo delle ideologie sociali di Marx e Lenin, l'Io assoluto dell'idealismo o il soggetto lirico dell'estetica d'avanguardia. Ora si può dire che tutta l'opera di Lao-tze converga in un unico interesse: l'Individuo Assoluto, il Perfetto. È per esso ch'egli – intuendo la verità della scuola di Tubinga, che nel Dio l'uomo proietta quell'assoluto che ancora non osa attribuirsi – ha mondato dalle nebbie della trascendenza e dalle lebbre del sentimento il divino, ne ha analizzato il ritmo e ne ha tratta una morale per la quale l'Individuo può possedere la creazione nella sua più profonda radice e realizzare la grandiosità della sua natura. Certo, l'etica taoistica è molto pericolosa: ma vi sono parti-

(5) Si può notar qui di passaggio come delle teorie di Lao-tze si rivelino come i presupposti metafisici – talvolta anche consci – del più strano e significativo frutto dell'odierna cultura europea, del *Dadaismo*.

[Riferimenti a Lao-tze nell'ambito del dadaismo, si trovano in Evola in una sua lettera a Tzara del 1923 (cfr. *Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara*, Fondazione J. Evola, Roma, 1991, pp. 53-54) e nei saggi *Sul dadaismo* del 1923 e *Sul significato dell'arte modernissima* del 1925 (cfr. entrambi in: Julius Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cura di Elisabetta Valento, Fondazione J. Evola, Roma, 1994, pp. 45-51 e 57-73) (N.d.C.)]

te in cui bisogna giuocare tutte le proprie carte, in cui l'uomo deve saper condurre la propria volontà su un fil di rasoio; ed è in quelle soltanto che noi possiamo capire se siamo o se non siamo, se esiste una luce o se un fosco ἀπείρων è l'essenza della creazione.

In questa mia versione del *Tao-teh-king* ho tenuto presente le precedenti tedesche del Plänckner e dell'Ular, la francese del Julien, l'inglese del Legge, l'italiana dell'Evans. Sia poi qui espressa la mia gratitudine al sig. He-sing per la discussione sull'originale cinese.

Principio informatore della traduzione è stato l'elevare costantemente alla forma del concetto – presso l'ipotesi di lavoro della coerenza del pensiero del *Tao-teh-king* – quel contenuto che in Lao-tze, per la struttura della scrittura cinese ove ogni idea non può esser espressa che nel riferimento diretto od indiretto ad una immagine sensibile, si trova in specie simbolica e metaforica. La bontà di un tal criterio mi sembra provata anche *a posteriori* da ciò, che per esso è scomparsa quasi da sé la gran parte di quelle indeterminatezze e di quegli assurdi che, se potevano apparire come un pregio alla vuota fantasticherie della coscienza poetica, valevano però ad escludere il *Tao-teh-king* dalla seria considerazione dello studioso di filosofia; alla quale qui ci s'intende rivolgere.

J. EVOLA

Assisi, settembre 1922

PRIMO LIBRO

I

La Via delle vie (1) non è la via ordinaria; il Nome dei nomi non è il nome ordinario.

Indeterminata, innominabile, essa appare come l'essenza universale; nominabile, concreta, essa appare come il divenire del singolo.

Tuttavia: chi si stacca, chi contempla da lungi può vedere là dove è nebbia torbida per chi con la propria passione partecipa alle cose (2).

Ora la Via è una oltre l'opposizione (3) che attua il suo fenomeno: essenzialità fondamentale, essa è l'insondabile, la base insondabile che appare oltre la porta dell'ultimo mistero.

II

La coscienza umana, ponendo il bello, creò necessariamente insieme ad esso il brutto: definendo il bene, dette in uno necessariamente realtà anche al male (4).

Essere e non-essere nascono dunque l'un dall'altro dalla differenziazione dell'essenza; possibile e impossibile dalla differenziazione della esperienza sensibile; grande e piccolo dalla differenziazione dello spazio; alto e basso dalla differenziazione nella direzione; suono articolato e

(1) Quel che attua e fonda le leggi dell'uomo e del mondo. Via (= *Tao*) varrà d'ora in poi a significare la legge essenziale del reale.

(2) È predicata cioè la possibilità nell'uomo, di sveltarsi dall'opposizione fenomenica in cui egli è determinato come individuo diveniente, quando coll'indifferenza distanzi le cose da sé.

(3) Di nominabile e innominabile = individuale e universale.

(4) È lo stesso tema affermato da San Paolo nel dir che colla legge nasce il peccato.

rumore dalla differenziazione del suono; antecedente e conseguente dalla differenziazione della continuità.

Così:

Il Perfetto vive senza scopo, dirige senza ordinare, agisce senza impulso, crea senza dar forma, concepisce disinteressatamente, compie senza agire (5).

Essenzialmente:

È fuori dalla differenziazione della coscienza umana la sorgente della forza originaria.

III

Il potenziamento eccessivo genera la lotta (6); la supervalutazione del raro genera la brama colpevole; l'esposizione superba di quel che trascende il proprio essere genera l'invidia.

Onde il Perfetto va privo di preferenze e di pregiudizi: egli è oscillante e debole nella sua passione, ma forte nel suo intimo essere (7).

Senza saperlo né desiderarlo conduce il popolo (8): confonde quei che sanno, evita l'azione: e la società vive per lui liberamente nella sua organizzazione.

IV

La Via non è (ha) essenza, è atto inesauribile.

Insondabile, essa dà la norma essenziale alle cose.

Essa smussa l'acuto, schiarisce il torbido addolcisce l'abbagliante, ordina gli elementari della materia.

Chiarore inestinguibile! Vi potrebbe mai essere un creatore – un padre per questo Supremo?

V

L'universale non conosce l'amore: egli trascende l'individuale che gli vale solo come un mezzo; il Perfetto non conosce l'amore: egli passa sugli individui come su un mezzo.

Circa la coscienza umana come principio di differenziazione e di polarità, Lao-tze anticipa qui il principio fondamentale delle filosofie di Fichte e di Schelling.

(5) Ciò è reso chiaro dalla massima che segue; per porsi nell'originalità del Tao il Perfetto deve assorbire e dissolvere in sé la dualità inerente ad ogni determinazione della coscienza normale.

(6) Infatti, la maggior intensità data alla parte turba l'equilibrio e, nella reazione del tutto, genera la lotta.

(7) Lett.: nelle sue ossa.

(8) Il testo permette anche: «Egli conduce il popolo rendendolo inconscio e senza desiderio». Così lo Julien e l'Evans. L'Ular lascia l'alternativa: «*Er führt das Volk Wissens - und Wunsch-los*».

*Il tutto (9) rassomiglia ad un mantice che, pur creando inesauribilmente nel suo movimento, in sé resta vuoto.
L'uomo invece, oltre l'inesauribilità del suo discorso, resta nel suo Io affatto pieno (a sé) (10).*

VI

*La forza vitale del divenire è eterna: essa è la Madre inconcepibile, la Madre inconcepibile radice del Cielo e della Terra.
Eternamente volgente su sé, non ha bisogno di spinta.*

VII

*L'universale è eterno. È eterno perché non è individuo: tale è la condizione per l'eternità.
Onde il Perfetto è scomparendo che si rivela, è esaurendosi che acquista un essere infinito, è perdendosi che diviene Individuo (11).*

VIII

*La Virtù, simile all'acqua, prendendo senza lottare la forma d'ogni cosa, ad ogni cosa è adeguata. Più essa conduce lungi dall'ordinario, più essa conduce presso alla Via.
Onde il Perfetto è terrestrità nel dominio dell'essere immediato, profondità nel dominio dell'anima; amore nel dominio del sentimento; verità nel dominio del pensiero; sviluppo nel dominio dello scopo; forza nel dominio dell'agire; opportunità nel dominio della pratica.
Fondamentalmente: l'adeguatezza verso ogni cosa dissolve il dolore (12).*

IX

Non si può ad un tempo conservare e riempire; non si può ad un tempo acuire e toccare (13); non si può ad un tempo possedere e mantenere (14).

(9) Nel contesto cogli attributi abituali del Tao, qui dovrebbe intendersi non l'universale o il tutto (graficamente e miticamente nel testo: "cielo e terra") che è invece solo un termine dell'opposizione fenomenica (cfr. I), ma la Via stessa. Penso che l'aporia – ricorrente in diversi altri luoghi e di non poco momento per l'unità del sistema di Lao-tze – si possa spiegare coll'espressione grafica: il segno di cielo potrebbe esser preso qui pel concetto di *totalità*, per con esso esprimere il Tao come base di *ogni* reale.

(10) Vedi Introduzione. Cfr. la colpa dell'avarizia cap. IX.

(11) L'individuo, negandosi nella sua forma empirica e immediata, si afferma nell'universale, onde si realizza come individuo assoluto, o Perfetto.

(12) Questo tema sarà sviluppato dalle dottrine della gnosi cristiana: così per Basilide nella "Consumazione finale" ogni elemento sarà rimesso al proprio piano e alla propria natura, col che cesserà il dolore dello spirito.

(13) Guadagnare l'estrema essenzialità è pur partecipare delle cose.

(14) Mantenendo, ci si fissa nella cosa, si *diviene così*, e non si può allora più possederla né possedersi, avendo con ciò perduta l'assoluta centralità dell'atto, della Via.

*L'avarizia interiore significa colpa.
Agire, attuare restando nel nulla, tale è la Via.*

X

*Il dominio dello spirito sui sensi – stabilendo il parallelismo di questi a quello – conduce all'indifferenza.
L'educazione di sé, attraverso la massima di adattamento, conduce alla semplicità.
L'estendimento del giudizio è purificazione e conduce all'eccellenza.
Il sentimento di reciprocità (15) a base della società ne porta l'autordinamento.
L'instabilità della sorte forma la recettività dello spirito.
La visione che penetra le cose porta all'inutilità del sapere [discorsivo].
Per attuare lo sviluppo: creare senza mantenere, agire senza profittare, elevarsi senza dominare.
Questa è la Via.*

XI

*Trenta raggi convergono nel mozzo: ed è nel vuoto del mozzo che riposa l'essenzialità della ruota. I vasi son fatti d'argilla: ma è il vuoto interno che realizza l'essenzialità del vaso. Muri e tetto costituiscono la casa: ma il vuoto interno realizza l'essenzialità della casa.
In generale: dall'essere procede l'utilizzabilità, dal non-essere l'essenzialità.*

XII

*L'applicazione eccessiva alle impressioni visive ottunde la possibilità di vedere.
L'applicazione eccessiva alle impressioni uditive ottunde la possibilità d'intendere.
L'applicazione eccessiva ai sapori ottunde la possibilità di gustare.
La passione troppo grande pel giuoco ottunde la possibilità di conoscere.
L'eccesso di brama distrugge la possibilità (16).*

(15) Ricordare, per la comprensione di quest'elemento, il kantiano «Opera in modo, che la massima della tua volontà possa valere come principio di una legislazione universale».

(16) Il desiderio, realizzando immediatamente secondo necessità una sola direzione, già in sé esclude le altre possibilità, quindi uccide nello spirito l'arbitrio, la libertà. Del pari, nelle frasi precedenti si vuol dire che nella piena adesione alle cose, ci si perde in quel principio di libertà, di autopossesso, nel quale soltanto è altresì possibile una pura dominata cognizione delle cose. Cfr. cap. I.

[Il concetto sarà poi sviluppato da Julius Evola in *L'Uomo come potenza* del 1926, *La dottrina del risveglio* del 1943, *Lo yoga della potenza* del 1949, in parte anche in *Orientamenti* del 1950, *Gli uomini e le rovine* del 1953 e in un modo tutto particolare in *Cavalcare la tigre* del 1961 (N.d.C.)]

Onde il Perfetto – per guadagnare il Non-Io all'Io – non perde l'Io nel Non-Io, si sottrae all'esteriore, consiste nell'interiore (17).

XIII

Il perdono porta l'umiliazione della vergogna. Gli onori appesantiscono [lo spirito] come il corpo.

Che significa: "Il perdono porta l'umiliazione della vergogna"?

Il perdono [altrui] presuppone la propria subordinazione [all'altro], lo si ottiene dunque mediante la subordinazione di sé [all'altro]: porta, quando lo si è subito, vergogna.

Che significa: "Appesantire come il corpo"?

Il proprio del corpo è di offrir presa ad ogni peso [= affezione], il corpo è dunque il portatore di ogni pesantezza.

Ne segue: chi sottrae sé tanto al corpo che alla società, potrà governarli entrambi liberamente; chi soffoca la propria passione rivolta al corpo o alla società potrà condurli con lealtà.

XIV

Il senso (18) la (19) cerca ma non la vede: onde pare come l'indifferenziata; il senso l'ascolta ma non l'intende, onde gli appare come l'impercepibile; il senso la tocca ma non riesce ad afferrarla, onde gli appare come l'inconcreta. Queste tre determinazioni in quanto trascendenti il senso sono indistinguibili, e il senso le raccoglie così in un'unità di là da se stesso: negazione della luce superiore e dell'oscurità inferiore, eternamente indeterminata, ripiegantesi nell'incoerente, forma della mancanza di forma, fenomeno del non-fenomeno, non mediata da altro, non veniente da sintesi di altro, senza principio né fine.

Oltre tale analisi, è possibile la conoscenza sintetica della sua eterna natura: atto che trae sé da sé assolutamente nello sviluppo (20).

(17) Notare l'antitesi di tale metodo con quello della mistica indiana, nella quale l'individuo deve risolversi nella comprensione e nell'amore dell'Universale, finché nel cosiddetto *samādhi* scompaia "come un grano di sale che si discioglie in un mare d'acqua" (*Hathayogapradīpikā*, IV, 5-7)); laddove in Lao-tze si ha appunto la direzione opposta, di centralizzazione ed egoizzazione, e il suo risultato è la vita dell'individuo nell'atto assoluto. La stessa opposizione si verifica nel Cristianesimo fra San Francesco e Meister Eckhart.

(18) Da intendersi come le categorie ordinarie dell'intelletto = l'uomo.

(19) La Via, il Tao.

(20) Frase tradotta alquanto liberamente: nel testo vi sono le idee di sviluppo e di spontaneità, riferite altresì all'evoluzione umana. L'analisi si riferisce all'apprensione della Via *dal di fuori*, in funzione e in contrapposto alle categorie del senso; nella sintesi ci si trasporta *nella* Via, onde la determinazione negativa risultante dall'analisi si trasmuta nell'esperimentazione, che la Via è autoctisi.

[L'*autōctisi* è un termine "tecnico" dell'idealismo gentiliano: l'atto dell'autocoscienza come processo interiore e libero con cui l'Io pone se stesso, determinando così il proprio essere (N.d.C.)]

XV

I Maestri degli antichi tempi eran liberi, chiaroveggenti, intuitivi: nella vastità delle forze del loro spirito l'Io era ancora inconscio: e questa incoscienza della forza interiore dava grandezza al loro aspetto.

Essi eran prudenti come chi guada un torrente invernale, vigili come chi sa intorno a sé il nemico, freddi come l'estraneo, vanenti come il ghiaccio fondente, rudi come legno non dirozzato, vasti come le grandi valli, impenetrabili come l'acqua torbida.

Chi, oggi, potrebbe colla grandezza della sua luce schiarire le tenebre interiori? Chi, oggi, potrebbe colla grandezza della sua vita animare la morte interiore?

In quelli era la Via: essi erano individui e signori dell'Io; e in perfezione si risolveva la loro assenza (21).

XVI

Chi ha penetrato l'apice, di là dal particolare trova l'eternamente identico; poiché la vita del particolare, oltre il gioco dei momenti di ascesa e di dissoluzione, si risolve nel decorso ciclico, e il circolo è l'immobile, l'eternamente identico. L'immutabile è la norma eterna del divenire, e la norma del divenire è l'essenza di ogni vita.

La coscienza dell'essenza immutabile della vita porta alla calma visione; l'ignoranza dell'essenza della vita genera l'oscuro caos dell'anima.

La coscienza dell'essenza della vita porta alla solitudine (22).

Esser solo significa esser superiore.

Esser superiore significa esser signore.

Esser signore significa esser sublime.

Nella sublimità fluisce la Via: l'onnipresente, l'invariabilmente identico.

XVII

I primi organizzatori della società erano appena saputi dal popolo.

I seguenti furono amati e lodati.

I seguenti furono temuti.

I seguenti furono disprezzati.

Soltanto il sentimento di reciprocità può fondar la società.

(21) L'assenza dell'Io del centro empirico, "esteriore", della coscienza. Tener sempre presente la dialettica, per cui la coscienza dell'Individuo assoluto esclude la coagulazione periferica dell'Io empirico.

(22) Poiché quell'essenza è l'Io assoluto, che per essa natura è *unico* e solitario.

I primi, gravi e riservati nel loro discorso, compivano la loro opera: e il popolo viveva nell'illusione di un ordinamento nato dalla sua propria natura.

XVIII

*La Via fu perduta: ed allora sorse il giudicare.
Presso la signoria del giudizio scomparve la primitiva spontaneità delle azioni. Spezzato il vincolo consanguineo pel quale l'uomo viveva in comunione coll'originario, nacque la famiglia; estintasi l'unità sociale primitiva sorse il dispiegamento in nazioni.*

XIX

*Svalutare l'utilità del conoscere, disprezzare l'obbligazione – e il benessere della società sarà centuplicato.
Svalutare l'utilità della legge, disprezzare il dovere – e il sentimento di reciprocità tornerà a regnare nella società.
Svalutare l'utilità dello scopo, disprezzare la volontà interessata – e la colpa morrà nella società.
Conformandosi all'apparenza di queste tre massime non ci si adeguerebbe alla loro verità.
Occorre essenzialmente: essere Individuo ed apparire naturale; esser senza Io e apparire disinteressato (23).*

XX

*La ragione (24) è fonte di dolore.
La contraddizione nella decisione (25) è deplorevole, ma la contraddizione nell'azione (26) testimonia potenza.
"Agire come tutti", dovere nato da ragione...
No! follia colpevole!*

(23) Le massime predicano un antintellettualismo, una semplicità e un disinteresse non in sé, ma solo come effetti nell'Io discorsivo di quel processo interiore in cui l'individuo realizza la propria assolutezza negando se stesso quale egoista empirico. Effetto di tale effetto sarebbe per Lao-tze uno stato naturale di armonia e giustizia nella società. La "conformità all'apparenza di queste massime" è l'assumerle e l'attuarle come valide da per sé, e in se stesse aventi significato e scopo; l'adeguarsi alla loro verità è assumerle e praticarle intendendo che esse non hanno verità e razionalità che come momento (o effetti) del processo trascendentale dell'Individuo assoluto; onde per esempio l'esser naturale e disinteressato (= morale) non è che l'apparenza, il fenomeno dell'essere individuo – che in uno è (vedi nota al cap. XV) essere senz'Io.

(24) Ragione, da intendersi in senso peggiorativo, come inerente alla coscienza meramente fenomenica o umana.

(25) Ossia la scelta, l'oscillare fra opposti del giudizio umano, contrapposto all'assoluta spontaneità attuale.

(26) È quella inerente alla consistenza della coscienza umana colla coscienza interiore, del vuoto di quella colla pienezza di questa, che sarà colorita nelle righe seguenti: è nell'azio-

Tutti son facilmente rapiti dalla gioia superficiale: basta loro una festa, una sera di primavera. Io invece, fortemente ancorato in fondo al fiume del sentimento, resto serio e tranquillo oltre la gioia come il fanciullo che non conosce ancora l'affetto. Mi lascio vivere... così...; staccato da tutto, non so dove andare.

Tutti desiderano l'eccesso, mentre io son privo d'ogni brama: son maldestro nella vita, non ho il senso pratico. Tutti vivono nella luce, mentre io son profondato nella tenebra. Tutti hanno bisogno di compagnia (27), mentre io non amo che l'altezza solitaria: sono instabile come l'onda, vago senza posa. Tutti hanno un'esperienza: io invece mi comporto come un semplice, come un idiota!

Io son diverso da tutti: ma, in possesso dell'essenzialità originaria, solo io sono un Io!

XXI

La legge (28) è la forma fenomenica (nominabile) della Via: ma l'in-sé della Via è inesplicabile ed incomprensibile.

Inesplicabile, incomprensibile essa contiene il razionale. Inesplicabile, incomprensibile essa contiene il reale. Inesplicabile, incomprensibile essa contiene l'essenzialità spirituale: come tale è l'Assoluto; come tale è l'Umano.

Mai essa tramonterà: l'essere ha da lei il suo principio originario.

Quale è il fondamento di questa conoscenza? – "Io sono".

XXII

Esser intero nel frammento, dritto nel curvo, pieno nel vuoto. Concentrato, si consegue; disperso, si fallisce.

Onde il Perfetto mantiene la sua unità e diviene modello del mondo.

Non si mette in luce, e splende; è insoddisfatto di sé, ed eccelle; contratto in sé, diviene centro; non ha compiacenza per sé, e divien grande; privo di desideri, egli è invulnerabile.

Il vecchio detto: "Intero nel frammento" sarebbe forse privo di senso?

No: la volontà originaria (29) ne realizza la verità.

ne, perché il Tao è atto, ed è nel movimento della sua dialettica che l'opposizione delle due coscienze vien creata e tenuta ferma.

(27) L'*appetitus societatis* di Grozio.

(28) Ossia il decorso circolare; vedi cap. XVI.

(29) Ossia la trasparenza delle varie limitazioni o determinazioni umane nella coscienza dell'Individuo assoluto.

XXIII

La verità risiede nelle idee che trasmutano: un ciclone non imperversa per un intero giorno, una pioggia violenta non dura tutto un giorno. Che simboleggia tale instabilità? Il modo della natura. La natura è mutevole e ancor più di essa l'uomo.

Dunque (30): imitare il modo d'agire della Via per rendersi ad essa simile; rappresentarsi la Virtù della Via per poter risolversi in questa: abbandonarsi alla disgregazione per poterla realizzare in sé.

Adeguarsi alla Via per – in virtù di essa – in essa risolversi; adeguarsi alla Virtù per – in virtù di essa – in essa risolversi; adeguarsi alla disgregazione per – in virtù di essa – in essa risolversi.

L'imitante e l'idea che lo informa si realizzano scambievolmente fino all'omogeneità (31).

XXIV

Lo sforzo di chi si tiene sulla punta dei piedi non è un elevarsi, il menare avanti esageratamente le gambe non è camminare (32).

Chi si pone in luce (33), resta all'oscuro; chi si crede giunto, si trova risospinto indietro; por fuori (esibire) se stesso è dipendere (34); stimar sé (35) è decadere.

Tutto ciò in relazione alla Via è corruzione dello spirito, e in relazione allo scopo è l'inutile: è ben lungi da ciò chi possiede la Via.

XXV

Esiste un principio indistinto causa d'ogni divenire; eternamente stabile, occulto; avente in se stesso base, in ogni cosa eternamente eguale a sé; impulso d'ogni sviluppo, forma originaria della vita.

Innominabile, l'uomo lo chiama Via.

La forza trapassa nella grandezza, la grandezza trapassa nell'incommensurabile, l'incommensurabile trapassa nell'infinitamente lontano, l'infinitamente lontano è il ritorno.

(30) L'inferenza è: dato che l'idea è vera solo nella sua adeguatezza al modo della natura (mutevolezza), l'adeguazione (imitazione) dell'io al modo della Via realizzerà la verità della Via nell'io.

(31) L'idea realizza l'azione (*formaliter*), l'azione realizza l'idea (*materialiter*): i due termini si omogeneizzano nella concretezza nell'attività che realizza il suo ideale o scopo.

(32) Da intendersi: non è per un potenziamento dell'uomo – della sfera del fatto – che si consegue il superamento dell'uomo.

(33) = Chi pone sé nella sfera del fatto il che è (34) un po' fuori sé, un esibire: il fatto come tale è decaduto dall'indipendenza attuale, quindi implica subordinazione, relazione ad altro; oscurità.

(35) Nell'io così esteriorizzato, fenomenizzato.

Ora la Via, il Cielo [l'universale], la Terra e l'Ordinatore sono le quattro estreme grandezze: l'Ordinatore è una di esse. Ma l'uomo si fonda sulla Terra, la Terra si fonda sul Cielo, il Cielo si fonda sulla Via, la Via si fonda su se stessa (36).

XXVI

La gravità è più profonda della gioia; l'immobile è il signore del movimento. Onde il Perfetto, sempre vagante, non si allontana nel fatto mai dalla sua grave immobilità; anche negli apogei terrestri sta solo con se stesso, di là dell'esteriore.

Sia dunque maledetta la vita superficiale del grande del mondo che, col suo esempio di gioia, indebolisce il legame sociale: poiché il facile abbandono al piacere abbaglia il popolo e distrugge l'ordine (37).

XXVII

Buon camminatore non lascia traccia, buon oratore non s'intoppa, buon calcolatore non ha bisogno di contare, buon detentore non chiude, buon imprigionatore non ha bisogno di corde.

Onde il Perfetto sa sempre quel che deve fare, non si trova mai costretto al rifiuto, trova sempre mezzi, non si trova mai ridotto all'impotenza. Tale è la sua doppia gloria (38).

Ne segue che il Perfetto è padrone dell'uomo inferiore (39), questi non è che il suo strumento. Venerazione del padrone, amore per lo strumento sono – ad onta di tutto – le basi per una costituzione sociale.

Tutto ciò è sottile ed essenziale.

XXVIII

Sapersi forte e sembrar debole, tale è la base (40) (della vita sociale); chi la possiede non deriva mai dalla Virtù e tornerà alla semplicità della fanciullezza.

Sapersi illuminato e sembrare oscuro, tale è la base (della vita sociale); chi la possiede non decade mai dalla Virtù e tornerà all'apice.

(36) È una specie di fenomenologia dello spirito in cui l'umano procede attraverso i vari piani della natura, supera la relazione ad altro nella Via e quivi riconosce se stesso, l'infinitamente lontano essendo il ritorno. Cfr. cap. XXI.

(37) Nel senso che il desiderio di fruire di una vita simile a quella dei grandi, provoca la rivolta e distrugge lo Stato.

(38) Da un lato, di restar in sé invulnerabile, dall'altro, di secondare, di esser adeguato, per questo suo sottrarsi, ad ogni istanza della sua vita inferiore.

(39) Come quei che contiene in sé l'azione dell'inferiore senza esserne in nulla intaccato.

(40) È ancora l'antitesi del fenomeno e dell'essenza, inerente allo spostamento nell'atto del centro di coscienza e al relativo depotenziamento dell'Io come umanità.

Sapersi grande e mostrarsi piccolo, tale è la base (della vita sociale); chi la possiede progredisce sempre nella Virtù allo stato dell'ingenuità; l'ingenuità è il velo della perfezione.

Il Perfetto, a ciò conformandosi, diviene capo, diviene forte e dolce signore.

XXIX

Voler distinguere la società secondo una norma tratta dall'esperienza è impossibile; in quanto sistema complesso di fattori contingenti, la società non può d'altra parte conformarsi ad un ordinamento razionale determinato da un individuo.

Ordinarla è disordinarla, fissarla è distruggerla, poiché l'azione del singolo varia: ora è un andar innanzi, ora è un cedere; ora è calore, ora è gelo; ora è forza, ora è debolezza; ora è moto, ora è quiete.

Onde il Perfetto evita il piacere della potenza, non si fa attrarre da essa, ne evita lo splendore.

XXX

Il dominio secondo la Via non è dominio mediante la forza: poiché non vi è azione su cui non riconvenga una reazione (41).

E là ove passarono eserciti nascono rovi, là dove fu guerra imperversa la carestia.

Il Buono è, e non bisogna di forza.

è, e si spoglia dello splendore [del suo essere].

è, e non si adorna di fama.

è, senza che il suo essere si basi sull'azione.

è, e non ha necessità di opprimere.

è, e non aspira alla potenza.

Il punto che è il più alto è altresì quello della decadenza. Fuor dalla Via, ogni cosa è destinata a corruzione.

XXXI

Mediante l'impero non si realizza il bene bensì la decadenza.

La vera forza non è impero: senza che vi tenda il saggio procede nella grandezza.

L'impero non è portatore né di bene né di saggezza, non migliora; anche pacificando opprime; non è bello, ché bellezza è gioia, ed esso invece non genera contentezza che nello spirito di distruzione; e lo spirito distruttore nell'uomo non è segno di forza.

La felicità sta a sinistra, la sventura a destra: i comandati stanno a sinistra, i capi a destra.

(41) L'azione in quanto tale ha la passione del suo oggetto, quindi non saprebbe realizzare un dominio assoluto.

*Annuncio di guerra, annuncio di sventura; morte di uomini, fonte di pianto.
La vittoria colla forza è dolore (42).*

XXXII

La Via è eterna e di là dal particolare: semplice come l'estrema parte della materia, essa comprende in sé il tutto. Essa è l'ordinatore in sé (43).

L'al di là, penetrando il terrestre, fa discendere la dolce rugiada fecondatrice, che pur gli uomini non comprendono. L'individuo infatti è prodotto di differenziazione e come tale implica una fine: la possibilità di soffrire una fine dimostra limitatezza della coscienza, e una tale coscienza è l'essenza dell'individuo (44).

La Via è dispersa nell'universo, ma è anche come valle in cui convergano i fiumi e i torrenti delle montagne.

XXXIII

Conoscer l'umano è prudenza; conoscere se stesso [l'interiore] è illuminatezza. Dominar gli altri è forza; dominar se stesso è potenza.

Sufficienza in se stesso è superiorità: possibilità di compiere è energia.

Chi non disgrega se stesso (45) è eterno; chi vive dopo la morte (46) è immortale.

XXXIV

La Via è infinita e onnipresente: è per essa che ogni essere nasce, si sviluppa e persiste: è l'originaria creatrice del tutto e pur non è dominatrice. In quanto eternamente senza essenza, essa sembra infinitamente piccola [umile].

In Lei si chiude l'eterno circolo delle cose. Come non-signora essa si rivela infinitamente grande.

E il Perfetto non è lo strumento della grandezza [della Via], bensì lo scopo della grandezza.

XXXV

Chi comprende la Sua grande immagine [della Via], va pel mondo senza doveri, errante straniero che assiste.

(42) Vedi, pel significato del dolore, che chiarisce questa fase, l'Introduzione.

(43) Ossia, l'organizzazione in essa è latente, non è ancora dispiegata nel divenire come legge.

(44) Lett.: è quel che mantiene l'individuo come tale. S'intende da sé, che qui individuo è preso naturalisticamente, come singolo.

(45) Chi non si applica all'esteriore, ma mantiene sempre sé nell'unità raccolta dell'atto.

(46) Dopo la realizzazione dell'indifferenza, dopo il distacco. Cfr. Valentino: «In quanto dissolvete il mondo e non siete voi stessi dissolti, siete signori di tutta la distruzione e di tutta la creazione» (Clemente Alessandrino, *Stromata*, IV, 20).

Libertà, tranquillità, altezza, gioia, sovranità sono i suoi cibi: e pur la Via – descritta – appare arida e scialba.

È verso di Lei che si aguzzò lo sguardo di molti, ma essi non La videro; è per Lei che molti stettero in ascolto, ma essi non L'udirono. Ma pur vivevano invariabilmente nella Sua vita.

XXXVI

Il piccolo implica il grande, la debolezza la forza; la discesa implica l'elevazione, il vuoto implica la pienezza (47). Tale è la base della sapienza trascendentale.

Il molle trionfa sul duro, il debole trionfa sul forte. Ma come il pesce non saprebbe vivere abbandonando gli abissi tenebrosi, così l'uomo [volgarre] non sconosca l'arma di questa sapienza del Signore.

XXXVII

La Via, nel suo invariabile non-agire, contiene il principio di ogni azione. Imitandola, l'organizzatore mantiene a sé tutti gli esseri.

Ogni cosa è mossa da passione: io invece sono incrollabile nella mia semplicità trascendentale; poiché la semplicità, la cui unità trasmuta nel tutto (48), è imperturbabile.

Quando nella società sarà realizzata questa imperturbabilità (presso le passioni), essa diverrà libera.

(47) Da riferirsi alla Virtù, ove nel fatto la negazione è realizzata dalla suprema affermazione, ove il non-essere, il vuoto, è l'espressione della natura attuale e della pienezza del Tao.

(48) Lett.: la semplicità priva di unità che riassorbe in sé ogni cosa.

SECONDO LIBRO

XXXVIII

Esser realmente nella Virtù è non voler esser nella Virtù: e la Virtù che così si possiede è quella della Via (1).

Un possesso imperfetto della Virtù è mostrato dalla preoccupazione (2) di non deviare dalla Virtù: così si devia dalla Virtù della Via.

La Virtù superiore è azione non voluta e non-volontà d'azione (3).

L'approssimazione [preparazione] alla Virtù è azione voluta e volontà d'azione.

La moralità è azione voluta e non-volontà d'azione (4); il diritto è azione voluta e compimento d'azione, il costume è azione voluta e scambievolmente limitata.

Onde: perduta la Via, resta la Virtù, perduta la Virtù resta la moralità, perduta la moralità resta il diritto, perduto il diritto resta il costume. Il costume è solo l'esteriorità della moralità e segna il principio della decadenza: del pari la cultura, benché sia l'immagine della Via, è un mezzo di decadenza.

Perciò il Perfetto si tiene all'essenziale ed abbandona il fenomeno, si tiene all'origine ed abbandona il raggio: evita questo, si tiene a quella.

(1) La via della Via è l'assenza di via.

(2) Lett.: dalla volontà.

(3) Azione non-voluta come atto assoluto, non-volontà d'azione come indifferenza e non-potenziamento del fatto, della periferia.

(4) = Agire distinteressato

[Sul concetto di "azione disinteressata" come verrà sviluppato da Julius Evola, si vedano in sequenza le opere già citate: *L'uomo come potenza*, *La dottrina del risveglio*, *Lo yoga della potenza*, *Cavalcare la tigre* (N.d.C.)].

XXXIX

Il fondamento dell'essere è il suo esser partecipe dell'unità.

Il Cielo è puro perché ha in sé l'unità, la terra è solida perché ha in sé l'unità, l'anima è cosciente perché ha in sé l'unità, il vuoto (5) ha contenuto perché ha in sé l'unità, gli esseri sono viventi perché hanno in sé l'unità, il principe (l'organizzatore) può informare d'ordine la società perché ha in sé l'unità. Tutto quel che è, è come è in grazia dell'unità: il Cielo senza la purezza si dissolverebbe, la terra senza la solidità crollerebbe, il vuoto senza contenuto sarebbe un non-essere, gli esseri senza la vita, scomparirebbero, il principe se non realizzasse l'ordine sarebbe un distruttore.

Il superiore sorge dall'inferiore, l'alto riposa sul basso. E l'ordinatore si mantiene nullo, non esprime né significa nulla, nato da ciò che è da organizzare (6). [Però:]

La somma delle parti non dà l'intero [nella sua unità organica]: se la forza originaria è assente, in luogo della chiarezza regolare del diamante non si avrà che ganga informe.

XL

L'eterno ritorno al non essere è il modo della Via (7).

L'abbandono è il modo d'azione della Via.

Gli esseri particolari dal non-essere procedono nella vita; ma la loro vita è soltanto un riconvergere nel non-essere (8).

XLI

Il perfetto sapiente comprende la Via e l'attua [in sé]; l'incompiuto sapiente comprende la Via e vi si attiene; l'inferiore sapiente comprende la Via e — incapace di seguirla — usa di essa.

(5) Da intendersi come lo spirituale. Nelle righe seguenti dicendo: "il vuoto senza un contenuto sarebbe un non-essere" ci si riferisce all'ormai nota dialettica, per cui lo spirito è solo in quanto, *sacrificandosi* in un contenuto, si conquista come attualità.

(6) Nel senso che la Via, l'essere attuale diviene reale solamente nella posizione del fatto, delle cose. Ma queste sono esistenti solo mediante la legge: la Via dunque deve essere ordinatrice per realizzare se stessa; come tale, risulta nata da ciò che è da organizzare, ma pur avente già in sé la *δύναμις* primordiale, senza la quale i due termini si scioglierebbero di nuovo in un torbido caos, anziché realizzare l'Individuo: così come è detto nelle frasi che seguono.

(7) La Via infatti lascia sfuggir sé nella creazione (= abbandono), con questo si nega, ma attraverso tale negazione si afferma come atto e riconverge a sé, al non-essere. Cfr. Hegel, *Encycl. d. philos. Wiss.*, § 244.

(8) Cfr. Proclo, *Inst. Theol.* 35. La vita del singolo è un progressivo consumarsi di una mala individualità in individualità assoluta, una conquista progressiva di non-essere, ossia d'essere, sino alla morte. Cfr. per questa deduzione *a posteriori*, Feuerbach, *Gedan. u. Tod u. Unsterblich.* capp. 2 e 3.

Onde fu detto: Chi penetra la Via è nella solitudine della tenebra superiore, chi va per la Via è isolato chi ha coscienza della Via è umano.
La Virtù [= modo] della grandezza è l'abbandono universale, la perfetta purezza è la semplicità.
La Virtù del Lontano è non-volontà d'azione, la Virtù della Forza è l'assoluta spontaneità. S'ingrandisce indefinitivamente chi ha conoscenza di ciò.
Il quadrato infinito non ha più angoli, il recipiente infinitamente grande non ha più capacità, il suono infinitamente alto non è più udibile, l'immagine infinitamente grande non ha più forma.
La Via trascende il senso e il particolare: tuttavia presta sé agli esseri e ne svolge lo sviluppo.

XLII

La Via si determina nell'uno; l'uno si determina nell'opposizione (nella diade); l'opposizione si determina nella triade, e questa si determina infine nel multiplo.
Il multiplo aleggia intorno all'abbandono (centrale) e volge nel divenire: un principio immateriale lo informa d'armonia.
L'individuo posseduto da impulsi all'azione – non lasciando andare – non ha posto nella società. L'ordinatore è [invece] propiziatore di equilibrio, e quindi grande.
"Il guadagno diviene perdita, la perdita guadagno" (9), così parla la sapienza volgare. Ma io insegno: "Il Perfetto non giungerà mai alla sua morte".
Tale è la mia Sapienza.

XLIII

Gli elementi più flessibili dirigono nel mondo gli elementi più rigidi: lo spirituale penetra l'impenetrabilità della materia. È per questo che riconosce la superiorità del non volere.
Ma ben pochi sanno istruire senza parlare, compire senza fare.

XLIV

Che cosa m'è più vicino, l'io o la fama? Che cosa mi è più prezioso, l'io o le ricchezze? Mi è più duro il guadagno o la perdita? (10)
L'eccesso (11) porta la decadenza, la ricchezza porta la perdita.
Chi è sufficiente a se stesso non soffre rovina: egli ha la condizione dell'eternità.

(9) = «Per conquistare la Via devi rinunciare alle gioie dell'umanità, che invece guadagneresti nella perdita». Lao-tze oppone che, superando un tal "guadagno", l'uomo perviene all'immortalità.

(10) Il guadagno è l'io puro, la perdita l'io discorsivo realizzato da fama e ricchezza.

(11) Ricordare che per Lao-tze il potenziamento del "fatto", l'eccesso da cui sorgono splendore, ricchezza e fama umane segna una forma di decadenza dell'io assoluto nel Non-io.

XLV

*La perfezione umana resta irrimediabile imperfezione; la pienezza umana resta un vuoto irriempibile; la drittura umana resta obliquità; il sapere umano resta sciocchezza; l'arte umana resta un immobile scalpito (12).
Il moto vince il freddo, il riposo il caldo (13).
Tuttavia il Perfetto terrestre resta lo scopo finale dell'universo.*

XLVI

*Quando la società vive secondo la Via, i cavalli da guerra possono esser impiegati per la cultura dei campi; quando se ne allontana i cavalli da guerra son presi per la guardia alle frontiere.
Non v'ha colpa maggiore dell'adesione alla passione; male maggiore dell'eccesso; deficienza maggiore del desiderio di acquisto.
Conosce la soddisfazione soltanto chi sa esser sufficiente a se stesso.*

XLVII

*Senza andar fuori, si può penetrare l'universo; senza guardare al di fuori si può vedere.
Tanto più si va lontano [nella conoscenza esteriore], tanto meno si sa.
Il Perfetto giunge senza camminare: penetra il concetto (14) delle cose senza osservare; compie senza volere.*

XLVIII

*Lo studio conduce sempre più lontano (15); la Via – seguita – conduce invece sempre più indietro, sino al non-volere [originario].
Il non-volere e il non-agire fanno cedere ogni porta; per essi si diviene signori dell'Impero.*

XLIX

*Il Perfetto non ha affezioni particolari: le sue affezioni sono quelle della comunità.
È buono coi buoni così come coi non-buoni; questa è la Virtù nella bontà.
È leale coi leali così come coi non leali; questa è la Virtù nella lealtà.
Il Perfetto – nella società – resta imperturbabile e fa sí che nessun turbamento avvenga nella coscienza comune.*

(12) Ted. *Stammeln*; franc. *piétiner sur place*.

(13) Non mi è riuscito cogliere la connessione di questa frase col resto.

(14) Lett.: il nome.

(15) Da intendersi, la scienza naturalistica sempre incompiuta, che porta indefinitamente da condizionato a condizione.

I membri della società sono i suoi occhi e i suoi orecchi: egli è il centro, ed il nome universale.

L

Entrar nella vita è un volgere verso la morte.

Sull'uomo agiscono tredici cause di vita e tredici cause di morte: ora le tredici cause di vita lo precipitano nella morte. Perché? Per il potenziamento eccessivo della vita (16).

Quei però che ha penetrata l'essenza della vita, vive e non teme tigri né rinoceronti, lotta e non ha bisogno di corazza: il rinoceronte non saprebbe dove colpirlo col suo corno, la tigre dove ghermirlo coi suoi artigli, il nemico dove trafiggerlo colla sua spada.

Perché? Egli, nella vita, è al disopra della vita [= della morte].

LI

La Via è il principio, la Virtù la conservatrice. La determinazione è il processo formatore in cui si dispiega la forza occulta (17).

Così gli esseri venerano la Via, onorano la Virtù: tale venerazione ed onore è un dovere che essi compiono senza saperlo, poiché è il nascosto fondamento (conato) della loro natura.

La Via produce tutto, nutre tutto, sviluppa tutto; tutto è da lei alimentato, compiuto, maturato; essa protegge tutto, tiene tutto in moto circolare; crea e non possiede, agisce senza essere agente, ha, e non domina.

Tale è la sua Virtù occulta.

LII

Il principio originario appare come la Madre dell'uomo; riconoscere la Madre significa sapersi suo figlio; sapersi figlio significa riconoscersi come continuazione della vita della Madre, e ciò vuol dire superare ogni corruzione della vita umana.

Si chiuda in sé la forza di vita, si dia termine alla dispersione (18), e il pozzo (19) non sarà mai esaurito. Dispersione della forza di vita, abbandono

(16) È ancora la traslazione dell'Io puro nell'Io empirico o umano che porta il potenziamento di questo, e però la sua stessa decadenza. L'Io ponendosi al di fuori lascia adito alla passione e alla morte. Tale teoria si ritrova nel Baader e nello Schelling, nei quali il male e la malattia verrebbero spiegati dalla traslazione della potenza profonda dell'individuo nella sua coscienza periferica. Cfr. Schelling, *Phil. Unt. u.d. Wesen d. m. Freiheit* ecc. (trad. it.: Carabba, Lanciano, 1910, pp. 65-68).

(17) La Virtù è il modo, il ritmo logico della Via; e perciò il principio della Via è attraverso la Virtù che compie e mantiene la propria natura. Ricordar poi che la Virtù viene ad espressione nel processo realizzante per determinazione il divenire.

(18) Cfr. la "dispersione delle membra dell'Ineffabile" negli *Atti apocrifi di Giovanni* (M. R. James, *Apocr. Anecdota*, II).

(19) L'Io, che racchiuso in sé è eterno ed inesauribile, è il Tao; ma che applicato al suo fenomeno e perduto a sé, partecipa alla corruzione di questo.

agli impulsi d'azione e il pozzo sarà presto esaurito. Chi sa penetrare il suo fondo [del pozzo] (20) sarà illuminato.

Dominare nella debolezza è la vera forza; vivere in questa grandezza, entrare in quell'illuminazione; allora la dissoluzione del corpo non sarà più una perdita. Questa è la vita eterna.

LIII

Il sapere ha per frutto la vita nella Via. La volontà è il male.

La Via è vasta, ma gli uomini amano i sentieri (21).

Splendore di palazzi fantastici da un lato, dall'altro campi incolti e granai vuoti (22).

Dispiegamento di costumi di gala e di armature, banchetti, tesori rigurgitanti... Tutto questo è furto, è ambiziosa presunzione. Oltre a ciò, la Via (23).

LIV

Quei che sa porre salde basi non teme la decadenza; quei che sa fortemente conservare non teme la perdita; e ciò che procede da lui ne testimonierà l'eternità.

Ora la Virtù nel dominio dell'io è la drittezza, nel dominio della comunanza la durata, nel dominio del popolo il tumulto, nel dominio della vita sociale l'ordine.

Per la conoscenza dell'io bisogna fondarsi sul [concetto di] io; per quella dell'umanità sul [concetto di] umano; per quella della comunità sul [concetto di] comunità; per quella del popolo sul [concetto] di popolo; per quella della società nel [concetto di] società. [Poiché] il fondamento della forma di pensiero è la forma di pensiero stessa (24).

LV

Chi possiede la Virtù rassomiglia al neonato, che non teme puntura di animali velenosi né artigli di bestie feroci né rostro di uccelli da preda; che, pur avendo ossa deboli e tendini delicati, sa afferrare subito; che è ignaro della sensualità, eppure il suo membro si eccita. Ordine perfetto! Può gridare l'intero giorno senza che la sua voce si alteri. Automatismo perfetto!

(20) L'essenza attuale della vita, il Tao.

(21) Le grandezze umane.

(22) Lo sfarzo della grandezza illusoria dell'uomo maschera l'incultura e l'abbandono dell'essenziale, del vero io.

(23) Se si toglie il furto e la presunzione in cui – attraverso il volere – si risolve la possibilità di tutta la vita esteriore, quale essenza e purità originaria dell'umano appare la Via.

(24) Aristotile, *Met.* XII, 9. 'Η νόησις τῷ νοούμενῳ μία.

Conoscere l'automatismo della vita significa esser immortale (25); conoscere l'essenza dell'immortalità significa chiarezza.

Contemplazione (26) della propria vita significa decadenza; volontà della propria vita significa lotta, e la lotta conduce parimenti alla decadenza (27).

Tutto quel che è simile a questo è fuor della Via; e fuor dalla Via tutto è decadenza.

LVI

Chi conosce [il Tao] non parla: chi parla non [lo] conosce.

Tener concentrata la vita, escludere la dispersione; ottundere l'acuto (28), rischiare il confuso, addolcire l'abbagliante, identificarsi esteriormente al comune: questa è la profondità.

Di là dalla gloria e dall'onta, dall'onore e dal disprezzo; questa è la Virtù nella vita sociale.

LVII

La lealtà presiede all'impero, l'astuzia (l'artificio) presiede ai mezzi di compimento.

Il non-volere produce l'ordine della società. Perché? In quanto la proibizione implica costrizione di energie, l'autorità produce disordini [rivolte], l'astuzia produce la frode, la legge produce il delitto.

Conformemente a ciò il Perfetto dice: – Osservare il non-volere, e il popolo si svilupperà secondo la sua natura; osservare il non-agire, e il popolo da se stesso realizzerà la volontà profonda della sua destinazione; osservare la non-intromissione, e il popolo prospererà perché lasciato a se stesso; osservare l'esclusione dei desiderî, e il popolo mediante se stesso diverrà quel che deve essere.–

LVIII

Quando il governo (sembra) inattivo, il popolo è lieto; quando il governo è informato da uno zelo eccessivo, il popolo è infelice.

La infelicità ha intorno a sé la felicità: la felicità ha in sé latente l'infelicità (29). Chi può vederne la soluzione?

(25) La conoscenza dell'automatismo – cioè della possibilità di reggersi da sé – della vita, suppone che l'io senza che la neghi può staccarsi da essa per realizzar se stesso assolutamente (il che porta all'immortalità).

(26) Ossia la vuota e smorta visione – il mero estetismo – non vivificata dalla coscienza attuale.

(27) L'io per voler la vita deve *terrestrizzarsi*, col che viene ingranato nelle leggi della decadenza umana.

(28) L'energia che si acuisce in volontà d'azione.

(29) È la relazione assoluta di piacere e dolore: nell'attività il momento del dolore sorge

Andar dritto? Ma il dritto trapassa nel curvo, il bene nel male. Eterna cecità, degli uomini!
Onde il Perfetto è un quadrato senz'angoli, un angolo senza vertice (30), dritto ma flessibile, chiaro ma non abbagliante.

LIX

Il più alto mezzo per il dominio dell'umano e per lo sviluppo dello spirituale è il lasciar andare; attraverso il lasciar andare si entra nella Virtù; l'ingresso nella Virtù diviene progresso nella Virtù; il progresso della Virtù diviene quell'adeguamento assoluto per cui ogni limite sparisce; dall'adeguamento assoluto procede il compimento dell'Individuo assoluto (31); nell'Individuo assoluto riposa la condizione per possedere il Regno: e nel possesso della madre del Regno è riposta l'Immutabilità. Applicar tali principî significa [realizzare] una profonda radice, un forte tronco, un sentiero alla potenza immortale.

LX

Il governo sociale rassomiglia ad un lasciar cuocere a fuoco lento. Quando la società è nella Via, nessuno spirito s'irrigidisce più nella volontà individuale; non perché la volontà individuale sia soppressa, ma perché essa non si rivolge più contro gli altri. Il Perfetto non rivolge mai la sua volontà contro gli altri, perché sa che egli potrebbe ben farlo. Ma Perfetto ed "altri" non s'incontrano mai: le loro vie sono costantemente parallele.

LXI

Il grande Stato è la profondità in cui i fiumi si riuniscono in un mare: esso compie la funzione della femina. Il femminile incatena sempre il maschile mediante la passività: la passività è condiscendenza. Perciò il grande Stato mediante la condiscendenza assorbe i piccoli Stati; il piccolo Stato mediante la condiscendenza assorbe il grande Stato. In entrambi i casi la condiscendenza realizza la supremazia. Il fine del grande Stato è la società e il mantenimento degli uomini, il fine del piccolo Stato è il sostenimento e il benessere degli uomini. E però [colla condiscendenza assorbitrice] realizzano entrambi il loro fine. In generale: grandezza non è nient'altro che rilasciamento (= condiscendenza).

da quello del piacere, e il momento del piacere da quello del dolore: l'uno prende realtà e significato dall'altro. Cfr. il noto luogo del *Fedone* platonico (trad. Acri, p. 60).

(30) È la sintesi dei contrari – la drittezza che si realizza nella curva e la curva che si realizza nella drittezza – in cui si appunta il Tao.

(31) L'ἄνθρωπος ὁρητός degli gnostici, l'individuo che attraverso la negazione di sé si riafferma nella Via.

LXII

La Via è condizione di tutti gli uomini; è il tesoro dei buoni, il rifugio dei traviati. Frutta onori a chi parla di essa, frutta reputazione a chi agisce conformemente ad essa; ma, soprattutto, essa non abbandona il perduto. La potenza dell'imperatore, lo splendore della reggia non agguagliano il valore di quei che torna alla Via. Perché gli antichi nella Via riponevano il loro ideale? Perché essa può esser realmente trovata, perché i caduti ottengono in lei vita e libertà: per questo essa è la cosa suprema del mondo.

LXIII

Volere senza voler volere, agire senza voler agire, sentire senza voler sentire; che il piccolo valga come il grande, che il poco valga come il molto; vedere il bene nel male. È lo sviluppo del facile che porta a compimento il difficile; è lo sviluppo del piccolo che attua il grande. Le più ardue cose del mondo hanno necessariamente cominciato dal facile: le più grandi cose del mondo, dalle piccole. Onde il Perfetto non è turbato dal carattere di grandezza che ha la cosa una volta compiuta; e per questo egli realizza cose grandi. Chi promette molto mantiene poco; chi reputa tutto facile troverà tutto difficile. Ma il Perfetto crede tutto difficile, e tutto trova facile.

LXIV

È facile conservare ciò che si mantiene quieto; è facile prevenire ciò che non si è ancora manifestato; è facile distruggere ciò che è ancor debole. Prevenire il fatto prima ch'esso divenga, calmare la crisi prima che scoppi. L'albero gigantesco ebbe una radice fina come un capello; la torre a nove piani s'iniziò con un pugno di terra; un viaggio di mille miglia ebbe per suo inizio un passo. Il fallire è reso possibile dal volere. La perdita è resa possibile dall'attaccamento. Ma il Perfetto, privo di volontà e di passione, non lascia in sé terreno per la disillusione e la perdita. D'altro lato il guadagno dei più non è che perdita. I più cadono al momento di riuscire: esser presenti alla fine come al principio, questo è richiesto per non perdere. Il Perfetto ha per desiderio l'assenza di desiderî, fa scopo del suo studio l'assenza di studio; ammalia la "sana" ragione umana; osserva il non-volere; non si fa ostacolo allo sviluppo dell'assoluta spontaneità.

LXV

Quelli, fra gli antichi, che possedevano la Via, non illuminavano il popolo, ma lo mantenevano nell'ignara semplicità: è difficile governare un popolo colto.

Governare colla prudenza è sventura pel regno; governare con lealtà (semplicità) è felicità pel regno. Chi si comporta secondo questi principî è modello [fra i governanti]; e chi è modello è partecipe della Virtù.

Virtù profonda ed occulta, quanto sei diversa dal modo delle creature!

Comprendi ogni cosa e per te sussiste l'armonia universale.

LXVI

Fiumi e laghi sono i signori delle acque disperse, perché – nelle valli – stanno più in basso di quelle. Tale è la condizione per la signoria.

Così il Perfetto, per porsi sopra ai molti, si abbassa con parole di umiltà; per porsi al culmine vela il suo Io. Onde è al disopra senza costringere, è al culmine senza umiliare. La società sotto di lui vivrà nel benessere e si crederà libera.

L'ordinatore osserva il non-volere e la società non può nulla su di lui.

LXVII

Mi si chiama grande, eppure io appaio del tutto come gli altri. È perché sono grande che appaio come gli altri: quei che sono [empiricamente] grandi sono quei che realmente assomigliano del tutto al comune e sono, nel fatto, ben piccoli (32).

Io ho tre cose preziose che conservo e venero: la prima è il sentimento di reciprocità; la seconda la dignità dell'origine (33); la terza è la modestia nei rapporti sociali. Il sentimento di reciprocità (solidarietà) m'infonde coraggio, la dignità dell'origine mi dà fierezza; per la modestia evito di esser il primo dell'Impero e con questo ho possibilità di divenir capo di tutti gli uomini.

Oggigiorno invece si abbandona il sentimento di reciprocità per l'arroganza, si abbandona l'intima dignità per il vuoto suono della lode, si abbandona la modestia per l'avidità di cariche onorifiche: è la via della decadenza.

Il sentimento di solidarietà in guerra significa vittoria, in pace forza.

È attraverso il sentimento di solidarietà che il Cielo salva l'uomo (34).

(32) Il senso del passo è dubbio ed ho interpretato liberamente: le varie traduzioni divergono. Credo che Lao-tze abbia voluto mostrare come quei che è come gli altri nel suo Io empirico possa esser del tutto diverso dagli altri a causa dell'essersi realizzato sull'altro piano di coscienza, mentre quei che diverge empiricamente dagli altri per la sua grandezza, sia qualitativamente – in relazione alla povertà interiore – del tutto come gli altri.

(33) È da intendersi probabilmente in senso mistico.

(34) Cfr. Schopenhauer, *D. Welt u. Vil. u. Vors.*, II, § 25.

LXVIII

Buon conoscitore non discute, buon lottatore non è violento, buon vincitore non lotta, buon direttore non dirige. Questa è la potenza della Virtù nel non-agire; questo è il mezzo per servirsi delle forze dell'umano, questo è il modo del Cielo, questa è la perfezione originaria.

LXIX

Ecco la massima del buon lottatore; esser l'ospite, non il visitatore (35); retrocedere d'un piede piuttosto che avanzare di un pollice (36).

Perciò: progredire senza avanzare, assorbire senza conquistare, avere senza prendere.

Non vi è maggior male che resistere [secondo la forma umana]: ciò significa perdere il proprio tesoro (37). Fra due combattenti vince quei che cede (che non combatte). Il principio razionale ne fonda la vittoria.

LXX

La mia dottrina è facile a comprendere, è facile a praticare: ma i più non sanno comprenderla, non sanno praticarla.

La mia dottrina non ha che un principio (38), la mia pratica non ha che una norma (39). Chi non li conosce, non può capire la mia sapienza (40).

Pochi mi capiscono: questo è il mio titolo di gloria: il Perfetto appare mediocre, ma è grande.

LXXI

Sapere e non-sapere è grandezza (41).

Non-sapere e sapere è malattia. Chi sente questa malattia, cessa di averla (42).

Il Perfetto la sente, quindi non l'ha ed è libero da essa.

(35) Nelle convenienze cinesi, all'ospite spetta dar per primo l'esempio, che i visitatori seguono. Il senso è: prevenire, far sì che non ci si trovi mai dinanzi all'azione già determinata dall'iniziativa dell'avversario.

(36) Cioè, non impegnarsi mai, conservar la propria libertà, non legarsi, non esaurirsi nell'azione. Tal senso spetta anche all'ultima frase del capitolo. Tutto ciò è da intendersi più in senso metafisico e mistico che come mera sapienza tattica.

(37) Infatti, con ciò si trasmuta l'Io assoluto in una forma, in cui può esser vulnerato dall'azione dell'elemento inferiore avversato.

(38) La natura assoluta dell'Io.

(39) Il non-agire.

(40) = Chi non ha un'esperienza interiore della suprema realtà, non potrà riconoscerla nella mia dottrina, e questa quindi non sarà da lui compresa.

(41) Il primo termine si riferisce alla sapienza trascendentale, l'altro a quella umana o discorsiva, in questa frase così come in quella che segue.

(42) Cioè, chi sa che il proprio inferiore sapere è un non-sapere, è tolto fuor dall'illusione e iniziato alla conoscenza superiore.

LXXII

*Chi non tien conto dell'inaspettato vi soccombe.
Non credersi poco, non credersi piccolo, non credersi indegno; non credere e
ciò non sarà.
Ora il Perfetto conosce se stesso, senza che si esibisca (43); è sufficiente a se
stesso senza che si sovrastimi; evita questo, si tiene a quello.*

LXXIII

*Chi è coraggioso osa spingere alla morte; chi non lo è osa lasciare in vita.
Entrambe le cose talvolta sono un bene, tal altra un male: perché chi conosce
i fini del Cielo? Su questo il Perfetto medita profondamente.
[Ora] la Via del Cielo è questa: vincere senza lottare, farsi obbedire senza
comandare, trarre a sé senza chiamare, agire senza fare.
La rete del Cielo ha larghe maglie, ma nulla a lei sfugge (44)...*

LXXIV

*Se la massa non teme più la morte, come dirigerla con la paura della morte?
E se teme la morte, si può osare infliggere la morte?
Ma vi è in eterno un arbitro superiore di vita e di morte; chi lo vuol sostituire
con se stesso rassomiglia all'uomo che vuol tagliare un albero al posto
del legnaiolo: si ferirà certamente le mani...*

LXXV

*Il popolo è affamato mentre i principi dissipano il provento delle gravi impo-
ste: ecco la causa della sua fame. Il popolo si agita perché i principi
fanno soprusi: ecco la causa della sua agitazione.
Il popolo teme la morte per amor [perché è schiavo] della vita; ecco il senso
del suo timore della morte.
Ma vivere fuor dalla vita è vivere più intimamente che viver nella vita.*

LXXVI

*L'uomo nasce debole e delicato, muore duro e rigido. La pianta nasce flessi-
bile e tenera, muore inflessibile e forte.
Onde rigido e forte sono i modi della morte, debole e flessibile sono i modi
della vita (45).*

(43) Ossia, senza che esteriorizzi sé a sé: il Perfetto si conosce – o meglio, si possiede – fuor dalla categoria oggettivante del conoscere discorsivo.

(44) La morale di Lao-tze può sembrar la glorificazione dell'ignavia e della viltà: nel fatto non ve ne è nessun'altra che richieda per la sua attuazione una volontà così terribilmente sottile ed indomabile, una presenza di sé a sé così inesorabile come per questo esser attuali e pur lontani in qualunque momento della nostra vita.

(45) Tener presente, specie in questo capitolo, il riferimento spirituale che cancella l'unilateralità e il paradosso con cui tali affermazioni possono apparire al comune intelletto.

*L'esercito vittorioso è quello che non ha mai combattuto (46). L'albero forte viene abbattuto...
Grande e forte sono in basso, dolce e flessibile sono in alto.*

LXXVII

*L'azione dell'Universale rassomiglia al tendere un arco: abbassar quello che è in alto, innalzare quel che è in basso; togliere all'eccessivo per dare al manchevole.
Il modo della Via è togliere l'eccesso, integrare il deficiente. L'uomo invece assottiglia ancora quel che è già manchevole, supersatura quel che è già eccessivo.
Chi risolve il proprio eccesso nella società è nella Via. [È] così [che] il Perfetto agisce senza fare, opera senz'essere operante, sparisce (47).*

LXXVIII

*Non vi è al mondo nulla di più debole e cedevole dell'acqua, ma nello stesso tempo non vi è nulla che la superi nel vincere il forte ed il rigido. Essa è indomabile perché a tutto adattantesi.
Così il debole trionfa sul forte, il flessibile trionfa sul rigido: questa verità è chiara, ma nessuno agisce conformemente ad essa.
Perciò il Perfetto dice: – Colui che riceve in sé gli obbrobri del mondo ne è la provvidenza; colui che riceve in sé le sventure del mondo (48) ne è il Signore.–
Questa è la verità nascosta.*

LXXIX

*Dopo un grande odio, resta sempre un residuo di odio; nulla si cancella.
Ora il Perfetto adempie alla sua parte e non aspetta nulla dagli altri. Colui che è nella Virtù non pensa che a dare, colui che è fuor dalla Virtù non pensa che a prendere (bramare): quei concentra la sua potenza, questi la disperde.
La Via del cielo è l'indifferenza (49): in essa volgono i buoni.*

(46) Altra lezione: «L'esercito invincibile è quello che non riporta vittoria». Lasciar punto o possibilità (e ciò è implicito nell'entrare in combattimento) di presa, porta già con sé il soggiacere.

(47) Questo passo è importante; esso mostra che il Perfetto, in tanto possiede la sua assoluta natura attuale, in quanto quel che vive nell'umano (attraverso abnegazione e automatismo) non è egli stesso secondo questa natura assoluta, ma il suo eccesso, la "virtù seconda", non l'atto, ma l'"atto del fatto", dell'emanazione. Perciò, quando opera, egli, in quanto Perfetto, non è l'operante: il suo Io è *sparito* dal centro umano di coscienza.

(48) Lett.: del regno. Notare come qui sia svelata (in funzione di valore individuale) la logicità trascendentale della missione soteriologica del Cristo.

(49) Il dare del Perfetto è indifferente, è puro della macchia del sentimento; esso è la

LXXX (50)

Stato piccolo, popolo numeroso (51). – Armar dieci o cento uomini, ma senza servirsene.

Temere la Morte, vegliare sulla soglia.

Aver navi e carri, ma senza servirsene.

Armarsi per difesa ed offesa, però senza scopo.

Tornare alle cordicelle annodate (52).

Allora i cibi verrebbero gustati (53), il vestito (54) piacerebbe, l'abitazione (55) appagherebbe, i semplici costumi verrebbero amati (56).

Ed anche se i regni si avvicinassero tanto che le grida dei cani e dei galli si udissero distintamente dall'uno all'altro, si viva, s'invecchi e si muoia senza passare nel regno vicino (57).

LXXXI

Le parole vere non son belle; le parole belle non son vere.

L'uomo che ha la Virtù non discute; l'uomo che discute non ha la Virtù.

Conoscere non è sapere, sapere non è conoscere (58).

Il Perfetto non riunisce le sue ricchezze: prodigando all'umano guadagna; dando all'umano diviene ricco.

La Via del Cielo: livellare senza lotta (59).

La Via dell'Uomo: agire senza sforzo (60).

fredda funzione trascendentale, non la “gute Leidenschaft der Menschen” (la “buona passione degli uomini”).

(50) È da ritenersi che l'intero capitolo abbia un valore metaforico.

(51) Pienezza nel raccoglimento.

(52) Allude al tempo in cui in Cina non esisteva ancora la scrittura, e usavano come scrittura funicelle variamente annodate e intrecciate. Vuol dire: tornare alla semplicità originaria, al Tao.

(53) Si comprenderebbe il senso dell'umano.

(54) Il fenomeno dell'umanità propria.

(55) La categoria dell'umano in rapporto all'umano.

(56) Sarebbe evitato ogni potenziamento dell'umano.

(57) Anche quando il ritmo della sfera del fatto fosse così in armonia con quello della sfera dell'atto da tender quasi a confondervisi, tener sempre a sé e incomunicabile il centro assoluto di coscienza.

(58) È l'opposizione di gnosi a filosofia discorsiva: vedi cap. LXXI.

(59) È l'azione sottile dell'acqua che realizza l'indifferenza interna, donde procedere, nell'uomo, l'agire senza sforzo, espressione del non-agire.

(60) Si può qui notare come la teoria taoistica abbia una sua espressione caratteristica e sintetica nel noto passo dell'iniziazione egiziana, che una tradizione vuole sia stato segnato da Ermete nella cosiddetta *Tabula smaragdina*: «Il Padre di tutto, di ogni cosa dell'universo – il Telesma – è qui. La sua forza o potenza è intera se essa è convertita in terra: così tu separerai dolcemente e con grande arte la terra dal fuoco, il greve dal sottile. Esso sale dalla terra e riasorbe la potenza delle cose superiori e di quelle inferiori. Tu avrai con questo mezzo la gloria di tutto il mondo, e ogni oscurità si partirà per sempre da te». (Sottolineo per mettere in evidenza l'istanza immanentistica).

Appendice

Portato a compimento nei lunghi anni di solitudine il processo del suo sviluppo interiore, Lao-tze si eclissò silenziosamente dalla sua terra e dal suo popolo, lasciando dietro di sé – negli ideogrammi sintetici del *Tao-teh-king* – la traccia della sua sapienza ormai elevata a vita.

Sembra che Lao-tze avesse avuto due discepoli, i quali a loro volta ne iniziarono altri dieci; e si è preteso che degli elementi degli insegnamenti orali relativi siano contenuti nel principale testo del taoismo primitivo, il *Thai-Scian-Kan-ing-pien* (o *Libro dell'azione e della reazione concorrente di Thai-Scian*). Nel fatto tale opera è evidentemente informata dal principio centrale dell'etica di Lao-tze, v. d. che, fuor dall'azione trascendentale nel Tao, non v'è agente che, come tale, non implichi già in sé l'esser agito. Senonché il *Kan-ing*, al luogo di intendere tale principio nella sua intera assoluta verità – cioè come valore *a priori* – l'assunse piuttosto secondo la miticità della forma naturistica; onde – esponendo come ad ogni azione (*Kan*) dell'uomo nel mondo riconverga una congruente reazione cosmica (*Ing*) per la quale l'energia iniziale rimbalza quasi al centro che l'ha emessa, e come nulla si sottragga a tale movimento per cui ogni azione in se stessa riceve automaticamente sanzione e giudizio e ogni essere ha la sua forma – quasi non perviene che ad una parafrasi del *Karma* del brahmanesimo, e perdendo il punto di vista dell'Individuo assoluto, vacilla spesso sull'orlo dello spiritualismo naturistico.

D'altra parte – come si è detto – la sapienza intensa e profonda del *Tao-teh-king* fu presto del tutto depotenziata nelle interpretazioni e nei commenti della fantasia mitizzante e poetica, del sentimentalismo e del moralismo dai quali il taoismo trasse vita. Senonché, di là da questa decadenza – fuor d'ogni rituale, d'ogni culto e d'ogni superstizione, accentrantesi unicamente nell'insegnamento e nella realizzazione fredda e concreta della Scienza – si mantenne e si mantiene una tradizione iniziatica del Tao.

L'iniziazione taoista – per quel poco che l'Occidente è riuscito a saperne (1) – consta di tre momenti, che sono altresì i gradi gerarchici (o collegi)

(1) Per le notizie che seguono mi sono in gran parte basato sul Matgioi, *La voie rationnelle*, Paris, 1907, cap. VII.

della relativa comunità. Il primo grado è quello del *Tong-sang* e in esso il contenuto metafisico dei testi taoistici vien penetrato in sede razionale e integrato poi con i principî fondamentali dell'esoterica. Il grado seguente, di *Phü-tüy*, è caratterizzato dal pieno isolamento dell'individuo, e però dal fatto che il grado di Scienza che vi si deve realizzare va assolutamente conquistato per mezzo di se stesso (*non lo si acquista per mezzo di un altro a meno di contravvenire alla legge*), mediante la concentrazione di tutte le potenze individuali spinta sino a far vivere secondo una lettura affatto nuova e in un'esperimentazione mistica la sapienza di quei testi, che pur sono quegli stessi che sono usati dal *Tong-sang*. Il *Phü-tüy*, dopo un lungo periodo di studio intenso, d'isolamento e di *silenzio* (σιωπή), può riuscire *Phap*. *Phap* è colui che ha realizzato pienamente in sé la dialettica del Tao, è un essere oscuro e potente, venerato ed ignorato, errante, distaccato da tutto; egli è signore dei segreti e delle forze della natura, onde può assolutamente comandare al proprio corpo così come alle altre cose del mondo esteriore.

Qui vale forse richiamare ancora l'attenzione del lettore sul fatto che le pagine precedenti contengono delle istanze che superano di gran lunga la coscienza meramente filosofica. L'attualismo del Tao, in quanto concreto non ha nulla a che fare con lo *schlecht und billig* (2) attualismo che si può professare a parole dall'alto di una cattedra di università occidentale. In realtà, il Tao non lo si conosce se non lo si realizza, e non a parole, pensieri o bei sentimenti, bensì con un processo concreto in cui l'individuo tutto s'impegna e con le sue potenze più reali. Conoscere il Tao in verità significa essere il Tao: ma la realizzazione del Tao ha immanente in sé il reale dominio sul mondo; la potenza è dunque il rito attraverso il quale la conoscenza si dimostra a se stessa. Non potere, significa non conoscere e perciò non essere. E con ciò evidentemente non si vuol dire che il Perfetto deve andare in cerca di potenza, ma che la potenza, e soltanto essa, testimonia la reale perfezione e procede naturalmente da questa come la luce dal sole. Non in bei libri di filosofia, ma nella tranquilla indifferenza con cui il raramente rivelantesi *Phap* lascia sfuggire i "prodigi" – quasi per la meraviglia e la confusione della sufficienza della civiltà occidentale – riposa il segno della compiuta, concreta attualità.

Al *Phap* è riservata la conoscenza e la pratica del *Phankhoatu* (o *Libro delle cose in ritorno*), testo estremamente segreto in cui si trova esposta l'Alta Scienza iniziatica procedente dalle posizioni di Lao-tze (epperò anche la metodica per ricondurre le cose all'Io, cioè, per "far tornare" le cose). È con la traduzione del cap. 3 della 1ª parte di tale libro (capitolo che il Matgioi [3] è riuscito a conoscere) che credo poter chiudere la presente opera. In questo brano del *Phankhoatu* si trova espressa la formula della riduzione della dualità (l'esoterica *teoria androginica*) e però la celebrazione dell'avvento del

(2) Cattivo e giusto (N.d.C.).

(3) *La voie rationnelle*, cit., p. 215.

Tao (4); ci asteniamo dal commento data l'indole del presente libro, lasciando che ogni lettore si prenda tutto ciò di cui è capace.

PHANKHOATU

(p. I, cap. 3)

Tu adorerai la tua destra, ove è il tuo cuore e detesterai la tua sinistra, ove è il tuo fegato e il tuo coraggio [la tua forza].

Ma tu adorerai la tua destra, ove è la sinistra del tuo fratello. Tu adorerai la sinistra del tuo fratello, ove è la sua anima.

Tu abbandonerai l'anima del tuo fratello per lo spirito della sua sinistra.

Sarà così che il Dragone ti morderà il seno sinistro. E per il suo morso, il Dio entrerà.

La voce, senza parola; l'udito, senza il suono; la vista, senza l'oggetto; il possesso, senza il contatto: ecco le stille di sangue del morso.

Pregare con labbra mute, credere con orecchie chiuse, comandare con occhi sottomessi, prendere con mani immobili: ecco il morso del Dragone.

Il sonno è signore dei sensi e delle anime: così dorme la tua testa sul cuore del tuo fratello.

La destra del suo corpo risponde alla sinistra del tuo spirito. La destra del tuo spirito risponde alla sinistra del suo corpo.

Che la tua destra penetri la sua sinistra; che la tua sinistra sia penetrata dalla sua destra. Così il tuo spirito sarà il suo pensiero e il suo sangue sarà il tuo sangue.

Il morso del Dragone si cicatrizzerà; egli prenderà il volo, voi sarete invisibili nelle sue ali.

Voi sarete uniti col cielo.

Così, voi siete due – ed uno – e il Dio originario.

(4) Il Dragone, concettualmente e fors'anche filologicamente (cfr. Matgioi, *La voie métaphysique*, Paris, 1905, p. 51) identico a *Logos*, è il Tao, la verità originaria, trascendentale dell'Io.

II

IL LIBRO DEL PRINCIPIO E DELLA SUA AZIONE

Introduzione

a MARIO MORETTI
a cui devo l'incitamento
a questo nuovo lavoro

Con titolo *Il Libro della Via e della Virtù* nel 1922 uscì, per le edizioni Carabba, una nostra presentazione del *Tao-tê-ching* di Lao-tze (1). La presente versione dello stesso testo estremo-orientale si differenzia notevolmente da quel nostro lavoro giovanile – tanto da costituire quasi una cosa nuova – per due ragioni.

Anzitutto in quella edizione l'opera di Lao-tze era stata assunta isolatamente, e al suo contenuto noi avevamo dato un inquadramento interpretativo seguendo una linea di pensiero risentente dell'idealismo trascendentale (anche se integrato con alcune istanze originali d'ordine non semplicemente intellettualistico) secondo il genere degli studi di cui allora ci occupavamo. Ma la nuova presentazione mette deliberatamente da parte ogni sovrastruttura filosofica e segue un punto di vista tradizionale. Così l'opera di Lao-tze qui non viene più considerata isolatamente, bensì nel quadro della tradizione estremo-orientale a cui appartiene. In essa non è stata poi vista una speculazione o «mistica» originale, d'ispirazione personale, ma anzi come una delle formulazioni di un sapere identico, ritrovabile alla base di altre grandi correnti d'orientamento metafisico di altre culture e, nella sua forma propria, più nel dominio sapienziale e esoterico che non in quello delle formulazioni e delle traduzioni concettuali. Questo dominio è, invero, il «luogo proprio» delle dottrine del *Tao-tê-ching*. È nella loro «ortodossia», nel senso più vasto del termine, che dunque queste dottrine ora saranno considerate.

In secondo luogo, da quando redigemmo quella prima presentazione essendo uscite, o essendocisi rese accessibili, numerose altre traduzioni del *Tao-tê-ching*, ci è sembrato acconcio procedere, in base ad esse, ad una revi-

(1) Come si è visto, l'introduzione evoliana reca la data "Assisi, settembre 1922", mentre il volumetto edito da Carabba ha come indicazione di stampa quella di "aprile 1923" (N.d.C.).

sione delle basi su cui poggiava la nostra versione. Così varie lezioni di passi risultate non sufficientemente giustificabili sono state rettificate e messe al punto. Si è fatto, pertanto, il possibile per rendere al massimo soddisfacente la nuova versione anche dal punto di vista che si suol chiamare «scientifico», però sempre nei limiti consentiti da quella istanza superiore che, dal punto di vista ora assunto, cioè dal punto di vista tradizionale, deve esser costantemente fatta valere.

Deve infatti restar fermo che il *Tao-tê-ching* non può essere interpretato soltanto linguisticamente. Ciò, anzitutto, perché il contenuto essenziale di nessun testo tradizionale e sapienziale può esser colto in quei termini, perfino quando si tratta di testi in lingue occidentali, come per esempio in greco. Nel caso di un antico testo cinese vi è poi una circostanza specifica che riduce ad una fisima qualsiasi pretesa di fissarne definitivamente e «criticamente» il contenuto in base ad una competenza soltanto linguistica, ed è il carattere precipuo della lingua estremo-orientale, che è ideografica. Una lingua ideografica: vale quanto dire una lingua per immagini e per simboli. Ma quando delle immagini vengono usate per esprimere non cose concrete bensì idee astratte, la polisemia è inevitabile, molte interpretazioni sono possibili. Si aggiunga il fatto, che la maggior parte degli ideogrammi cinesi consta di più segni elementari, che il significato complessivo non risulta automaticamente dalla semplice somma di queste componenti e, infine, che il significato complessivo attribuito ad ogni carattere del genere nei tempi antichi – cioè quando il testo fu composto – può corrispondere ben poco a quello del più recente uso linguistico. Vi è poi da considerare che lo stile di Lao-tze è particolarmente ellittico, volutamente oscuro e ambiguo, come quello oracolare di molti testi sapienziali. Tutto ciò fa sì che il *Tao-tê-ching* presenti un largo margine di indeterminazione, margine che sussisterà, per quanta fatica vogliano anche darsi i sinologi, e che, d'altronde, dal punto di vista ortodosso non è stato considerato affatto come un difetto. È attestato che in alcune scuole taoiste il segno dell'esser maturo, o meno, di un discepolo per passare da un grado ad un altro lo si era visto nella sua capacità di scoprire significati diversi, sempre più profondi, nello stesso testo del maestro. La latitudine dei termini è sinonimo di ricchezza, di pluridimensionalità; essa non si definisce che in base ad un atto libero dello spirito, partendo da una meditazione e non da una analisi discorsiva delle idee. M. Granet (*La pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 503) onestamente riconosce: «Le brevi sentenze che lo compongono (il *Tao-tê-ching*) erano visibilmente destinate a servire come temi di meditazione. Sarebbe vano cercare di prestar loro un senso unico, o anche un senso sufficientemente definito. Quelle formule valevano per via delle suggestioni multiple che vi si potevano trovare. Avevano uno o più significati esoterici, oggi indiscernibili» (2). Di «una specie di elasticità magica» della lingua, parla A. Waley (*The Way and its Power*, London, 1934, p. 12). Ciò basterà per liquidare le pretese di definiti-

(2) Tr. it.: *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 1971 (N.d.C.).

vità, di «ristabilimento critico» del testo e via dicendo, accampate da ogni nuovo traduttore specialista occidentale, malgrado ciò che anche da noi, fino ad un Dante, era stato riconosciuto, ossia che ogni scrittura (titolo, questo, che si addice anche al *Tao-tê-ching* già per il fatto, che la designazione *ching* in Cina è stata riservata a testi tradizionali e non è usata per opere profane individuali) ammette appunto varie interpretazioni, le quali si ordinano, andando da quella letterale e morale fino a quella che Dante chiamò «anagogica», riferendosi al potenziale contenuto essenziale e spirituale di essa (3).

Noi abbiamo tenuto fermo questo punto e, come si è detto, se in base al nuovo materiale ci siamo preoccupati a che la nuova versione sia il più possibile «in ordine» anche dal punto di vista profano, pure abbiamo fatto uso della intrinseca latitudine del testo per far valere, fra ogni altra possibile, l'interpretazione di ordine spirituale e tradizionale. Ciò ha portato una precisa differenza rispetto al maggior numero delle traduzioni esistenti orientate nel senso opposto, specie nei molti punti in cui il senso letterale del testo sembrerebbe vèrtere sul piano semplicemente sociale e morale, mentre resta parimenti possibile una diversa interpretazione in termini interiori e spirituali (cfr. Chuang-tze, XXVII, 1: «Ho usato allegorie prese dal mondo esterno per esprimere idee astratte»). In varî complessi, controversi dal punto di vista linguistico, abbiamo lasciato decidere, come ad una spada di Alessandro, ad un criterio metodologico generale, che è questo: un testo di una tradizione che ha contato menti di altissima levatura non può non avere una sua unità interna e una sua sensatezza. Ora, quando dall'applicazione dell'interpretazione spirituale e tradizionale è risultata, sia per i passi controversi che per molti altri, una maggiore intelligibilità e coerenza dell'insieme – che non potranno non colpire il lettore – mentre le altre interpretazioni, soprattutto quelle pesantemente linguistiche, hanno condotto a cose banali, incongruenti e talvolta perfino infantili, in ciò ci è sembrato di vedere una precisa controprova della legittimità della prima interpretazione e di una maggiore aderenza della versione al contenuto effettivo del testo. Presso ad un tale criterio, qui non si sono tenuti in gran conto nemmeno i commenti cinesi di dominio pubblico: essi generalmente sono di un livello molto basso, a tacer poi di quel che è stato perpetrato da Cinesi moderni messisi a seguire con zelo il «metodo scientifico» degli Europei. Altrimenti starebbero le cose a riferirsi a ciò che è esistito come tradizione di scuole segrete di là dalla degenerazione del taoismo in religione popolare. Ma si tratta di ambienti particolarmente chiusi, le cui testimonianze scritte sono quasi inesistenti. Di qualche utilità sono, al massimo, riferimenti ad insegnamenti paralleli dei due altri maestri del taoismo antico, Lieh-tze e Chuang-tze.

Indicato in tal guisa l'orientamento di questa nostra presentazione del *Tao-tê-ching* e ciò per cui essa si differenzia dalla precedente del 1922, per l'avviamento del lettore premetteremo al testo un cenno sullo sfondo generale storico e dottrinale del taoismo.

(3) Cfr. *Convivio*, I (N.d.C.).

Secondo la tradizione Lao-tze e Confucio sarebbero stati dei contemporanei: il primo sarebbe vissuto fra il 570 e il 490 a.C. e il secondo fra il 552 e il 479 a.C. La dottrina sia del primo che del secondo non rappresenta qualcosa di nuovo, bensì una riformulazione o adattamento della tradizione primordiale estremo-orientale, basata sull'*I-ching* e sui suoi commentari, riformulazione resasi necessaria per un parziale oscuramento di quella tradizione e intrapresa da Lao-tze e da Confucio su due piani distinti. Per la diversità di tali piani, spesso si è voluto vedere, fra l'insegnamento confuciano e quello taoista, una antitesi che, in realtà, è relativa. Si è che la dottrina di Lao-tze è d'ordine essenzialmente metafisico e iniziatico, sebbene si venga anche ad applicazioni etiche e sociali; quella di Confucio è invece centrata nell'ambito morale e politico. L'una ha per ideale l'adepto che è ed agisce di là da ogni condizionabilità, a partire da quelle del suo stesso Io; l'altra – quella di Confucio – si limita ad un ideale di cultura umana, ha di mira il «nobile», l'uomo che nella società politica si dà uno stile e una drittura con l'esercizio di determinate virtù positive e con l'adeguarsi a date forme. E mentre Confucio predilige una linea di razionalità, il proprio di Lao-tze è il paradosso, egli si tiene a linee di vetta anticonformiste, professa una sapienza sottile espressa in termini spesso enigmatici, elusivi e sconcertanti. Questi due tipi non entrano in contraddizione che nel punto in cui l'uno o l'altro si assolutizza. Solo il confucianesimo degenerato in un formalismo mandarínico e in una precettistica esteriore è in antitesi con la dottrina, essenzialmente metafisica, di Lao-tze. Da qui le parole che lo storico Sse Ma Ts'ien mise in bocca a Confucio, dopo un incontro che questi avrebbe avuto con Lao-tze: «Agli animali si possono tender lacci, si possono prender pesci con reti, uccelli con frecce. Ma come afferrare il drago che si libra nell'etere al di sopra delle nubi? Oggi ho visto Lao-tze. Rassomiglia al drago». D'altra parte, negli scritti taoisti, a partir da quelli di Lieh-tze, Confucio non di rado è presentato come un discepolo di Lao-tze o come un maestro della dottrina taoista: il che vuol dire che, malgrado tutto, veniva ben percepita una intima relazione fra i due insegnamenti, relazione che è reale e dovuta al rifarsi dei due maestri alla comune fonte della tradizione primordiale e dell'ortodossia estremo-orientale.

Ciò a parte, è da rilevare che, mentre l'esistenza storica di Confucio come una persona ben definita è accertata e si hanno notizie abbastanza precise sulla sua vita, lo stesso non può dirsi per Lao-tze, a tal segno che ci si può chiedere se questo nome abbia corrisposto ad un'unica persona, o non sia soprattutto una designazione simbolica. Già di lui non si sa il nome esatto, «Lao-tze» essendo un titolo: letteralmente vuol dire il «fanciullo vecchio», al che si associa la leggenda popolare secondo cui egli sarebbe nato già con l'aspetto di un vecchio e coi capelli bianchi. Senonché la vecchiaia nella tradizione cinese ha anche avuto un significato traslato, divenendo sinonimo di perennità e perfino di immortalità (così, per esempio, la traduzione giusta del nome di una grande divinità, Huang-lao kiun, non è «Vecchio Signore Giallo» ma l'«Immortale Signore del Centro» – il giallo è il colore del centro). Per cui «Lao-tze» – «fanciullo vecchio» – sta propriamente a designare la qualità di

perenne attualità, durata e giovinezza propria a chi si mantiene in contatto con le origini, secondo ciò che si attribuisce agli «uomini del Tao».

Per il resto, si vuole che «Lao-tze» sia stato uno «storiografo» addetto agli archivi di Lo, capitale dei Chou. A tale riguardo, bisogna ricordare che, come nell'antica Roma, nell'antico impero cinese i «funzionari» avevano in pari tempo un carattere sacrale, che gli «archivi storici» contenevano i documenti della tradizione e talvolta erano tenuti così segreti che si ha notizia di casi in cui chi li aveva in consegna preferì andare incontro alla morte anziché renderli accessibili a persone – anche principi – a cui non erano riservati. Così, in ogni caso, non è nella veste di una specie di burocrate archivista che «Lao-tze» veniva immaginato. In seguito tale personaggio avrebbe lasciato la carica, avrebbe trascorso in solitudine parte della sua vita e infine sarebbe partito per l'occidente dopo aver fissato l'essenza della sua dottrina in un libro per invito del guardiano del valico di Han-ku, al confine nord-occidentale. Da allora, non si seppe più nulla di lui: «partì, e nessuno sa dove sia andato a finire», dice lo storico Sse Ma Ts'ien. Si aggiunge: «Di lui, può dirsi soltanto che amava soprattutto l'oscurità e che cancellò deliberatamente ogni traccia della sua vita»: è, questo, lo stile precipuo attribuito dal suo libro ai cosiddetti «Uomini Reali». A riferirsi poi alle leggende, Lao-tze, lasciato l'impero, si sarebbe ritirato nel K'un Lun, monte al confine del Tibet che però rivestì un carattere simbolico, di «centro», e nella «Capitale Misteriosa», designazione che successivamente (ma in parte abusivamente) doveva applicarsi alla sede della «Chiesa Gialla» del taoismo divenuto religione. Altri vuole che egli sia morto a 81 anni, il che è di nuovo un riferimento simbolico, perché l'81 è un numero sacro del taoismo, corrispondente al Cielo e al compimento perfetto della qualità *yang* (in relazione a ciò, lo stesso libro di Lao-tze è diviso, in genere, in 81 capitoli): compimento che, comportando il superamento della caducità, porta ancora ad un'altra leggenda, a quella secondo cui «Lao-tze» sarebbe continuato a vivere per una lunghissima età, come uno dei cosiddetti «immortali terrestri».

Secondo un altro gruppo di leggende, «Lao-tze» avrebbe cambiato nome più volte, oppure vi sarebbe stato più di un personaggio chiamato «Lao-tze» (il che spiegherebbe le divergenti notizie circa il periodo in cui sarebbe vissuto). Mettendo da parte la divinificazione che egli doveva subire nel taoismo popolare (come il Buddha nel buddhismo-religione), fu concepito anche un «Lao-tze» supertemporale («nato prima di Cielo e Terra», come è detto in una iscrizione della fine del II secolo a.C.), che sarebbe appunto apparso sotto vari nomi in tredici esistenze successive dopo Fo-hi e Chen-nong in veste di iniziatore degli «Uomini Reali» e di ispiratore occulto dei sovrani sacrali fondatori di dinastie, fino ai Chang e ai Chou. Si è anche voluto che «Lao-tze» fosse il capostipite della dinastia Tang. Tutte queste tradizioni non debbono esser tenute in conto di pure fantasie. Da esse si può raccogliere, come un contenuto a suo modo positivo, l'idea della relazione della dottrina di Lao-tze con una influenza non-umana e con una corrente iniziatica strettamente connesse con la funzione regale. La parte di «Lao-tze» sarebbe stata svolta da più persone, fra le quali vi fu il Lao-

tze storico, se è veramente esistito. Questi avrebbe continuato una catena e sarebbe stato esponente di una corrispondente organizzazione; lo stesso nome, dopo di lui, può essere stato trasferito ad altri esponenti della stessa catena, in tutto ciò le semplici individualità rimanendo in secondo piano.

Circa il *Tao-tê-ching*, se esso contiene certamente delle formulazioni originali e se vi si riflettono perfino tratti personali di chi lo compose (si cfr. per esempio il cap. 15), pure la relazione della dottrina espostavi con la tradizione primordiale estremo-orientale è stata sempre riconosciuta. A prescindere dal fatto che in esso spesso si fa riferimento alle origini e ai maestri dei tempi antichi, al principio del periodo Han, cioè nel II secolo a.C., si pensò che il taoismo avesse preso inizio col primo imperatore della Cina, Huang-Ti (2697-2598 a.C.) – il cosiddetto «Sovrano del Centro» o «Imperatore Giallo» – allorché la civiltà patriarcale imperiale si affermò su di una società arcaica d'orientamento opposto, matriarcale. E il senso della relazione ideale fra «Lao-tze» e Huang-Ti fu così vivo, che per un certo tempo una delle designazioni della dottrina taoista fu l'«Huang-lao», termine composto con parti dei nomi dell'uno e dell'altro. Analogamente il *Tao-tê-ching* fu associato all'*I-ching*, per cui un altro nome della dottrina, formato parimenti per combinazione, fu il «Lao-i».

Carattere di creazione meno di una singola persona che non di una corrente ebbe anche l'opera del secondo padre del taoismo, Lieh-tze, che come Lao-tze non si sa bene se sia esistito storicamente o se sia soprattutto una figura simbolica. Certa è invece l'esistenza storica come individuo del terzo patriarca del taoismo, Chuang-tze, la cui opera ha anche una impronta assai più personale, però con un insegnamento sotto vari aspetti già abbastanza sfaldato e diluito, con un largo margine dato alla poesia e all'episodica, in opposto allo stile essenziale, nudo e lucente di «Lao-tze» (4).

Venendo ora al testo, va notato che la designazione *Tao-tê-ching* non è quella originaria; il libro fu così chiamato solo sotto gli Han posteriori, o Hou Han (25-220 d.C.), quindi diversi secoli dopo la sua redazione. *Ching* – lo si è già notato – è la designazione riservata a testi tradizionali. La traduzione più corrente del titolo, seguita nella nostra precedente versione, è *Il Libro (ching) della Via (Tao) e della Virtù (tê)*. Abbiamo creduto opportuno cambiarlo in *Il Libro del Principio e della sua azione*. Esso indica già le idee fondamentali del testo, che comprende una metafisica, un'etica, una dottrina politica e, infine, elementi di una dottrina esoterica dell'immortalità, negli intrecci di sentenze dai molteplici sensi e nelle sintesi di brevi capitoli.

Quanto alla pura metafisica, il concetto di Tao era noto già prima di Lao-tze, esso ricorre in tutte le correnti o scuole ortodosse cinesi derivate dalla tradizione dell'*I-ching*. Letteralmente (e ideograficamente) Tao vuol dire «Via». È la Via, in cui il Tutto si muove. Però nelle origini il termine non ebbe un

(4) Nelle citazioni casuali che faremo di passi degli altri Maestri del taoismo ci riferiremo, di massima, alle versioni di P. L. Wieger e J. J. M. De Groot.

significato univoco, perché designò per un verso il Grande Principio (benché la denominazione prevalente di questo sia stata il «Grande Uno» o il «Grande Vertice», *T'ai Chi*), dall'altro il senso del corso del mondo, la forza produttiva e la legge immanente della manifestazione. Già nel titolo dell'opera di Lao-tze questi due aspetti del Tao vengono distinti: il *Tao* è il Grande Principio, la sua azione, «virtù» o legge, è la *tê*. Tale distinzione è però quella dei termini di una unità dinamica; per tal via si mantiene, nel *Tao-tê-ching*, la caratteristica della concezione estremo-orientale del mondo.

Per render chiaro questo punto, bisogna ricordare, da un lato, che fin dalle origini la tradizione estremo-orientale ha avuto un carattere non religioso ma metafisico. Ignorò l'antropomorfismo, l'umanizzazione del divino; considerò dei principî astratti e impersonali che rimasero essenzialmente tali anche quando per essi furono usate immagini materiali prese dal mondo della natura. Così non vi si parlò di un «Dio» ma del Cielo, *T'ien*, nel senso di un simbolo della trascendenza, di una espressione figurata dell'infinita altezza al di sopra dell'umano del Grande Principio. Anche quando questo nella religione di Stato si incarnò nel «Signore d'in alto», *Shang-ti*, non cessò di avere un carattere impersonale e fu inteso in funzione dell'accennato Principio, attraverso il titolo di *Huang-t'ien Shang-ti* («il Cielo altissimo dio supremo»). Questa è la prima caratteristica della concezione estremo-orientale: ha una purità trans-umana e caratteri essenzialmente metafisici. In pari tempo, ad essa fu proprio l'ignorare il dualismo di un sovramondo opposto al mondo. Una unità fondamentale è stata riconosciuta, malgrado il sentimento dell'infinitamente lontano e del non-umano, nei termini di ciò che si può chiamare una «trascendenza immanente». Il Tao del Cielo è inafferrabile e, insieme, realmente presente e agente fra le trame della realtà fenomenica.

Questa metafisica è ripresa, precisata e sviluppata in modo originale nel *Tao-tê-ching*. Qui l'aspetto «trascendenza» del Principio è messo di nuovo in risalto con l'uso specifico dei concetti di «vuoto», di «non-essere», di «non-agire» e di «senza-forma» e «senza-nome» per indicare la suprema, distaccata essenzialità del Grande Uno e del Grande Inizio, superiore e anteriore all'«essere» delle teologie teistiche e religiose.

La Virtù, *tê*, è data invece come l'aspetto immanente e agente del Principio; è il potere che sviluppa la manifestazione eterna della Perfezione, manifestazione che non ha un carattere «creazionistico» nel senso teistico, non si lega, cioè, ad una volontà e ad una intenzione ma fa parte della logica eterna, immutabile e impersonale del divino.

Di là da ciò, in Lao-tze l'uso del termine «Via» si riferisce appunto alla concezione dell'Uno non in termini statici ma in quelli di un eterno processo nel quale immanenza e trascendenza non solo coesistono ma si intercondizionano, si generano da un unico atto. Qui sta il lato più caratteristico della dottrina del *Tao-tê-ching*, che, se potesse essere riportata a termini di semplice speculazione intellettuale, richiamerebbe alcune idee della cosiddetta filosofia trascendentale europea (da qui, l'interpretazione propria della nostra precedente presentazione del testo). Tale situazione metafisica è espressa da Lao-

tze dicendo che è «vuotandosi» che il Principio è e produce. L'immagine del mantice (capp. 5, 45) viene usata ad indicare l'atto eterno che per un lato produce il «vuoto», dall'altro dà l'essere alla corrente delle forme, ai «diecimila esseri». Specie nei molti passi in cui il Principio a tale stregua viene presentato come un modello, codesta idea è data come un negarsi, o non-essere, per essere – si può dire: come un trascendersi che in uno stesso atto da un lato realizza il Principio come «vuoto», come assoluto e centro, dall'altro ne esteriorizza e distanzia la sostanza in un inesauribile, impersonale dare, promanare, scorrere e vivificare. Così non a torto si è potuto dire che nel taoismo di Lao-tze «la virtù è la modalità di cui lo stesso Principio ha bisogno per realizzarsi» (A. Castellani, *La Regola Celeste di Lao-tze*, Sansoni, Firenze, 1927, p. LIV). Da parte nostra, in più avevamo anche accennato che, in una trasparenza metafisica, qui è dato quel che si può raccogliere da varî miti confusi relativi a «sacrifici» di entità divine i quali danno origine alla creazione.

Dunque: intercondizionalità e compresenza di trascendenza e di immanenza, di non-essere ipersostanziale e di essere quale senso ultimo della Via del Cielo, ma anche dell'eterno processo del mondo. Da tale veduta deriva, in via particolare, quella del non-essere come substrato onnipresente o dimensione interna e essenziale dell'essere. Da un diverso punto di vista, un'altra deduzione è che ogni cosa, ogni essere e ogni vita si trovano nella Via e nella Perfezione, e mai hanno cessato di trovarvisi. Come si esprimerà un altro maestro taoista: «Se qualcosa fosse o vivesse al di fuori del Tao, il Tao non sarebbe Tao». Dal che, come si vedrà, procede anche la teoria della spontaneità e della perfezione «naturali» e l'etica dell'esser nella Via con l'esser solo ciò che si è. A tale riguardo esiste una certa convergenza fra il taoismo e il buddhismo mahâyânico, là dove questo afferma l'identità trascendente di *samsâra* (mondo contingente) e *nirvâna* (l'incondizionato) come due aspetti dell'unica realtà. Per questa, e per altre convergenze – per esempio, riguardo la nozione metafisica del Vuoto, comune all'una e all'altra scuola – in Cina si ebbe una interessante simbiosi fra il buddhismo (ivi importato, appunto nella sua forma mahâyânica, nel periodo di una rinascenza del taoismo) e lo stesso taoismo, simbiosi che appare in varie scuole, dall'antica scuola Ch'an cinese fino alle sue promanazioni come Zen giapponese. L'accennata veduta circa la trascendenza immanente e la perfezione naturale qui viene espressa dicendo che ogni essere ha natura di Buddha e che ogni essere, anche se non lo sa, fin dall'inizio è un «liberato».

Portiamo ora l'attenzione alla virtù – *tê* – del Principio, presa nel suo aspetto di potere ordinatore. Va rilevato che nell'antica lingua cinese il termine *tê* non aveva un senso morale (un tale senso lo acquistò solo tardivamente, dopo il confucianesimo), ma quello di potere d'azione (come nel Medioevo si parlò delle «virtù» di una sostanza o di elemento) e, soprattutto, di potere magico. La forza magica fu designata sia come *ling* che come *tê*. È in questo senso che, per esempio, si parlò dei cinque poteri – *wu tê* – grazie ai quali le dinastie cinesi regnarono. Un tale carattere non esula anche dalla *tê* quale virtù o azione del Cielo. L'insegnamento del *Tao-tê-ching* è che, per la pre-

senza reale della trascendenza nell'immanenza, un superiore ordine si realizza nel mondo in modo invisibile e spontaneo, modo in un certo senso magico detto del taoismo «non-agente». Con questa espressione si vuol dire che non si tratta di un intervento diretto regolatore o moralizzatore nel corso del mondo, come nella teologia teistica della Provvidenza, ma di una influenza sopraordinata non legata a particolari fini o intenzioni, priva di riguardo pei singoli (è «inumana», dice Lao-tze, cap. 5), che, pur lasciando a cose e ad esseri la loro libertà, fa sí che l'insieme si componga in una totalità che riflette il Grande Uno e la Perfezione. L'immagine taoista è quella della rete del Cielo che ha grandi maglie, ma a cui nulla mai sfugge (cap. 73), o quella della grande valle che non agisce ma verso cui gravitano irresistibilmente, in cui scendono e confluiscono tutte le acque delle pendici. Questo carattere ha la Virtù, *tê*, del Principio. Ci si può anche riferire a questi detti di Chuang-tze (XII, 3; XXII, 2): «L'azione del Principio attraverso il Cielo è infinita nella sua espansione, inafferrabile nella sua sottigliezza... Del Principio si può solo dire che è l'origine di tutto, che influenza tutto restando indifferente». Più in generale, cioè fuor dalla pura metafisica, la *tê* è anche concepita come un «potere di presenza». Esseri e cose possono esser centri della *tê*, come vedremo, soprattutto gli «Uomini Reali» e gli «Uomini Trascendenti». Allora essi «agiscono senza agire», ad immagine del Tao; esercitano, cioè, una influenza efficace e irresistibile col loro solo esserci, impersonalmente, fuor da ogni «fare» e da ogni intenzione particolare. Donde il passaggio dalla metafisica del Tao all'etica e alla politica secondo il Tao. Aggiungendo alle idee dianzi fissate questa particolare concezione della *tê*, il quadro cosmico complessivo è dunque quello di un inesauribile scorrere e produrre permeato dal «Vuoto», e di una legge eterna e immutabile che attraverso la magia della Virtù opera in ogni cambiamento dirigendo senza toccare, dominando senza costringere, portando a termine senza «fare»: in ciò – in questa azione imponderabile – avendo gran parte il principio detto delle azioni e delle reazioni concordanti, principio già contenuto nella metafisica dell'*I-ching*. Si cfr. Chuang-tze (XXV, 10): «Il Principio, agendo come il polo, come l'asse dell'universalità degli esseri, di lui, diciamo soltanto che è il polo, l'asse, senza cercare né di comprenderlo né di spiegarlo... Le modificazioni, effetto di una norma unica, non alterano il tutto immutabile. Tutti gli opposti trovano posto in questa totalità, senza urtarsi».

In fatto di metafisica taoista accenneremo a due ultimi punti.

Il primo riguarda la teoria tradizionale della Diade metafisica, la quale figurava già nell'insegnamento dell'*I-ching* come quella dello *yin* e dello *yang*. La manifestazione del Tao si sviluppa attraverso il giuoco alterno dello *yang* e dello *yin*, principî opposti e, nel contempo, complementari e inseparabili, che hanno molteplici valenze: sono l'eterno maschile e l'eterno femminile, l'attivo e il passivo, il Cielo (in senso ristretto) e la Terra, il luminoso e l'oscuro, il creativo e il ricettivo, e via dicendo. L'*I-ching* aveva ricondotto la struttura di ogni processo, essere e fenomeno a varie combinazioni dinamiche di questi due poteri o qualità, fissandole nel sistema delle immagini dei trigram-

mi e degli esagrammi, segni composti appunto dallo *yin* e dallo *yang*. È dunque attraverso lo *yin* e lo *yang* che opera la Via del Cielo. Una idea particolare che ricorre nel *Tao-tê-ching* è quella della conversione degli opposti: non esiste un accrescimento o sviluppo indefinito di una data qualità, *yin* o *yang* che sia: raggiunto l'apice, si ha anche il limite di là dal quale avviene il capovolgimento, il trapasso nella qualità opposta. Per esempio, una pace protratta oltre il segno sbocca nel disordine e nella guerra, l'estremo disordine produce l'ordine, all'ascesa segue la discesa e alla discesa sino in fondo l'ascesa (cfr. il proverbio popolare cinese: «Quando la luna è piena, comincia a calare»), e via dicendo, in un insieme in cui si manifesta l'azione invisibile regolatrice, rettificatrice e compensatrice della Virtù del Grande Principio, come in una immensa circolazione.

Il secondo punto riguarda il concetto di mutazione, *i*, nel quale sia nell'*I-ching* che nel taoismo si riassumono quelli di produzione, creazione, sviluppo o divenire. Gli esseri e le cose appaiono, divengono, scompaiono per «mutazione di stato». In tutto ciò che accade, sorge, tramonta, in nascita, vita, morte, non si hanno che dei cambiamenti di stato: questa è una veduta fondamentale della metafisica estremo-orientale. Nel Principio le potenzialità di essere sono contenute allo stato preformale; attraverso l'eterno potere dell'Uno, a tale riguardo assimilato alla funzione femminile (*yin*) dell'emettere generando, dell'alimentare e del nutrire, essi passano allo stato formale (come si vedrà, la «corporeità» è sinonimo di ciò) e entrano nella corrente delle trasformazioni. In tale corrente possono restare, in una vicenda indeterminata analoga a quella del *samsâra* indù e del «circolo della generazione» ellenico (da non interpretarsi, però, come reincarnazione, cioè come necessario ripetuto riapparire nella condizione umana, ma come «transmigrazione» – «essere uomo non è che un episodio nella catena delle trasformazioni»), se in essi sussiste l'attaccamento alla forma. Subiscono allora le crisi di discontinuità dovute ai vari cambiamenti di stato, all'«uscire» (nascere) e al «rientrare» (morire). Ovvero possono superarle quando si staccano dallo stato formale e s'integrano nella trascendenza presente e in atto nell'immanenza: e allora divengono gli «uomini del Tao», o «uomini della Via». La «trasformazione», nel linguaggio tecnico, conformemente del resto al significato etimologico del nostro termine («l'andar di là dalla forma»), corrisponde propriamente al secondo caso; le trasformazioni nel senso, diciamo così, orizzontale, in successione, o circolo, del primo caso sono semplici «modificazioni di stato» e metafisicamente irrilevanti. A parte quanto è proprio al dominio operativo del taoismo esoterico, cui accenneremo più oltre, dal punto di vista assoluto in questa dottrina, non diversamente che nel Vedânta e nel Mahâyâna (volendo aggiungere riferimenti occidentali: che in Scoto Eriugena e in Meister Eckhart), la differenza fra le due condizioni è però costituita da un puro fatto di coscienza. Infatti, si è già detto che da tale punto di vista non vi è essere che si trovi mai fuor dalla Via e dalla Grande Perfezione. Nel *Tao-tê-ching* ciò viene anche espresso dicendo che l'«estremamente lontano è il ritorno» (cap. 25; cfr. cap. 32); nella corrente delle forme la fine e il principio si confondono

e – come si legge in un altro testo – «sono rischiarati da una grande luce». Così dalla metafisica deriva direttamente quella che per gli uomini del Tao deve essere la via: escludere tutto ciò che è azione estroversa procedente dal centro periferico o volta a potenziare e irrigidire il centro periferico, quello dell'esistenza formale esteriorizzata – il comune Io individuale – per invece *essere* e agire mantenendosi nella trascendenza, nella dimensione metafisica, «vuota», sempre presente di là da tutte le modificazioni di stato, dove si trova la radice vera e il centro essenziale immutabile e inintaccabile.

Passiamo dunque al dominio della realizzazione personale quale è considerata nel *Tao-tê-ching*. Al centro del testo sta la figura di colui che viene chiamato lo *sheng-jên*. Sempre di nuovo Lao-tze ce ne descrive il tipo, il comportamento, il modo d'agire, la sovranità. La dipendenza dell'etica dalla metafisica è esplicita. Come il lettore vedrà, nel *Tao-tê-ching* vengono quasi sempre prima degli enunciati metafisici, poi con la particella «così», o con altra analoga, si indica quanto è proprio allo *sheng-jên*. Questo essere si modella dunque sulla Via, e non su di un ideale morale umano. Se in Lao-tze il termine prevalente è *sheng-jên*, nel taoismo s'incontrano però anche quelli di *chen-jên* e di *shen-jên* per designare un essere spesso identificato al primo. È in base a ciò che noi abbiamo fatto la scelta del termine più adatto per tradurre *sheng-jên*. Quelli usati quasi sempre dai traduttori – il Saggio o il Santo – sono da escludersi. Se «Saggio» è linguisticamente corretto, pure tale denominazione ha una coloratura soprattutto noetico-filosofica, e per gli Occidentali, col far pensare per esempio ad un Socrate, ad un Platone o ad un Boezio, rimanda ad un tipo molto diverso da quello taoista. Inoltre, lo *sheng-jên* come Saggio è proprio un ideale dell'exoterismo confuciano, di cui si è detta la distanza rispetto al piano del taoismo. Ancor meno è adatto il termine «Santo», a causa del suo sfondo a carattere morale e religioso in senso stretto, sfondo che manca del tutto allo *sheng-jên*: come ad esso manca anche il fondo emotivo, anelante e estatico proprio al mistico. Infine, per una ragione analoga, ossia per un possibile riferimento ad un compimento soltanto morale entro il dominio dell'umano, abbiamo scartato un terzo termine, «il Perfetto», benché lo avessimo usato nella nostra precedente versione. In base alla relazione poco sopra accennata fra le varie designazioni taoiste, abbiamo invece adottato, per *sheng-jên*, la traduzione «Uomo Reale», o «Uomo Realizzato». Una dimensione superiore, quella dell'«Uomo Trascendente», *shen-jên*, deve essere egualmente riferita all'«Uomo Reale», malgrado la differenza che, di rigore, esiste fra «Uomo Reale» e «Uomo Trascendente», e che il Guénon ha ben lumeggiato (*La Grande Triade*, Paris, 1946, cap. XVIII) (5). Se il termine non fosse troppo tecnico, si potrebbe anche parlare di adepto in senso iniziatico, più che di Santo, filosofo, mistico o saggio, perché, quanto a *status* ontologico, è proprio di ciò che si tratta; fra l'altro, ciò non farebbe perder di vista anche una certa qualità magica egualmente presente nel tipo in quistione. In

(5) Tr. it.: *La Grande Triade*, Adelphi, Milano, 1980 (N.d.C.).

effetti, gli «uomini del Tao» – *tao-shih* – ancor al principio della nostra èra venivano chiamati *fang-shih*, termine che allude senz'altro a codesta qualità. È idea generale che il possesso del Tao conferisca una forza magica, e i maestri sono definiti come *tê-jên*, cioè «uomini dalla *tê*» (dal potere). Ma il termine «adepto» o «iniziato» è troppo specifico, per cui abbiamo preferito rendere *sheng-jên* con «Uomo Reale».

«Uomo Reale» è dunque colui che riproduce in sé la legge metafisica del Tao: che, per essere, non è, che negandosi si afferma, che con lo scomparire si conserva al centro, che è pieno con l'esser vuoto, che oscurandosi risplende, che abbassandosi sovrasta. Tutto ciò, in un senso impersonale e asentimentale, dunque con una differenza precisa rispetto allo spirito che informa un'etica analoga fuor dall'Oriente taoista, per esempio nella religione cristiana. Il tema fondamentale è anche espresso dal termine tecnico «conservare l'Uno» – *chen-i* – o «conservare l'Essenza» – *ching*. L'uomo si perde perché disloca la forza originaria all'esterno, creando la concrezione dell'Io, supersaturando tale concrezione, immedesimandosi nella «vita» o eccitandola, alimentando l'attaccamento a quella porzione di vita che ha «rubato» e a cui si è afferrato convulsivamente. Opposta è la via della perfezione o dell'integrazione: desaturare, lasciar la presa, denudarsi, semplificarsi, non agire, lasciare il raggio, risalire all'origine. Che, come nel Tao, anche nell'uomo vi sia il continuo, libero scorrere della vita che permette il distacco essenziale, la trascendenza, il consistere nell'immateriale e nell'inafferrabile, e che scioglie in una spontaneità superiore e in un calmo dominio il groviglio esistenziale. Nel mondo umano, questa è la «virtù superiore» opposta alla «virtù inferiore» la quale ha invece in vista l'agire e il tendere partendo dalla limitata forza umana e dal centro illusorio dell'Io individuale, essendo in fondo tagliati fuori dalla Via.

Appare dunque ben chiaro quanto sia assurdo concepire, a tale riguardo, la dottrina di Lao-tze come un «quietismo». E quando, a parte molti Europei, da un Cinese moderno si sente dire che il «non-agire» indicato per raggiungere «la conformità al Tao» è «la debolezza che è manifestata dal non desiderare, dal non sapere, dal contentarsi, dall'umiltà, ecc.» (P. Siao Sci-Yi, nella sua traduzione del *Tao-tê-ching*, Laterza, Bari², 1947, p. 20), ci si trova davvero dinanzi al colmo dell'incomprensione. Se mai, non di un «quietismo» della più sottile e purificata dottrina del «superuomo» si può parlare. Incomprensioni del genere si esercitano poi in modo deprecabile nei termini in cui, in genere, sono stati resi molti passi del *Tao-tê-ching* riferendoli a massime di una mediocrissima saggezza nella vita sociale e politica. Se ognuno, per la virtuale polisemia di una lingua ideografica, può anche trovare in passi del genere un significato che rifletta la propria piattezza, pure deve tener fermo che il significato essenziale è quasi sempre quello in termini interiori, spirituali: si tratta di norme della vita interiore più profonda, quasi diremmo trascendentale, non della condotta esteriore sociale. L'etica di Lao-tze è sostanzialmente un'etica iniziatica.

Circa il «non-agire» taoista, *wu-wei*, la sua controparte positiva è l'«agire senza agire», *wei-wu-wei*. Come si è detto, il *wu-wei* vuol dire soltanto non-

intervento dell'Io periferico, esclusione del «fare» in senso diretto e materiale, dell'uso del potere esteriorizzato – come condizione per il manifestarsi di una forma superiore di azione, che è appunto l'«agire senza agire», *wei-wu-wei*. Il *wei-wu-wei* subentra come la stessa «azione del Cielo» nei suoi caratteri di *tê*, di potere spirituale invisibile che porta tutto a compimento, irresistibilmente ma anche «naturalmente». Con formule paradossali, Lao-tze torna sempre di nuovo su questo concetto: distacco, abbandono, non-volere, non-agire per poter liberare il vero agire, in identità con la stessa Via. «Esser uomo è esser Cielo – aggiunge Chuang-tze (XX, 7) – ciò che impedisce all'uomo di esser Cielo è la sua attività propria». E lo stesso *Chung Yung* (26): «Chi così è, può rimanere impercettibile oppure manifestare la sua influenza; senza muoversi può provocare sconvolgimenti, e senza sforzarsi compiere opere».

In questo contesto s'incontra un'altra patente assurdità in molti traduttori o commentatori, quella di vedere nei precetti taoisti relativi sia all'individuo che alla società quelli di un «ritorno alla natura» con la premessa della bontà o spontaneità naturale, quasi come se si avesse a che fare con un Rousseau anticipato di ventitré secoli, con l'apologia del «buon selvaggio» e il corrispondente processo alla «cultura corrompitrice» propri al Settecento europeo. Certo, nel taoismo la negazione della «cultura» – il sapere esteriore, il razionalismo, il sistema sociale artificioso, la piccola sapienza politica faccendiera, lo zelo di «illuminare il popolo» e tutto il resto, compreso lo stesso studio dei libri sul Tao (che, dice Chuang-tze, non sono che «gli escrementi degli Antichi») – è ancor più radicale che in quelle ideologie di tipo rousseauiano. Però qui la controparte è qualcosa, che con la natura e con la naturalezza quali in Occidente si è potuto concepirle, non ha nulla a che fare. Come nei testi estremo-orientali «naturale» appare spessissimo come sinonimo di «celeste», del pari come «natura» fu concepita la stessa Via nella sua forma sensibile, l'inafferrabile, incorporeo ordine celeste in atto (cfr. *Chung Yung*, I: «Lo sviluppo celeste si chiama natura»). Così la spontaneità di cui si parla e che tutto opera solo che «non si agisca», ossia solo che l'individuo non s'intrometta, è quella trascendentale della Via del Cielo; la «semplicità originaria», *p'u*, taoista non è una banale innocenza primitivistica quasi animalesca idealizzata, ma lo stato che in altre tradizioni venne adombrato col mito della età aurea o con altri miti delle origini, stato al quale era propria, se così ci si può esprimere, la naturalità del sovrannaturale e la sovrannaturalità del naturale. Peraltro, è da notare che sia in Lao-tze che in testi ortodossi più antichi, fino a quello attribuito al leggendario Fo-hi (che avrebbe regnato dal 3468 a.C.), ci si riferisce ad una ancor più remota antichità, di cui si vuole ripristinare la via (di Lao-tze, Confucio avrebbe detto: «Quest'uomo pretende di praticare quella che fu la saggezza dell'età primordiale»). Fatto dell'elemento celeste un sinonimo di quello naturale, e contrappostolo all'elemento umano, è un detto taoista che «occorre che l'elemento celeste predomini affinché l'azione sia conforme alla perfezione originaria». L'Occidentale deve dunque tener presente che là dove egli è portato a vedere un «naturalismo» si tratta invece della visione del

mondo propria ad una umanità che, in un certo modo, era ancora connessa alle origini o alla «super-natura»: direttamente e esistenzialmente, non attraverso teorie, rivelazioni o religioni in senso stretto (*religio*, da *religare*, cioè da riconnettere ciò che è già scisso) come in successivi stadi o cicli di civiltà. Questa è la chiave per capire il vero volto della spiritualità estremo-orientale in genere, sino ad espressioni, come quelle artistiche (si pensi, per esempio, alla pittura, con una «natura» sottilizzata che ha come tema costante di sfondo, o «tela», l'aereo e il «vuoto» metafisico); è la chiave, altresì, per spiegare, in quell'antica spiritualità e in quanto di essa si è successivamente conservato, l'assenza del momento ascetico in senso ristretto, cioè come sforzo, mortificazione e superamento violento, e, infine, per capire gli aspetti suaccennati – e così travisati – degli insegnamenti del *Tao-tê-ching* sul non-agire.

Riferito all'«Uomo Reale», il non-agire, per un altro verso, riguarda chi si sottrae al giuoco delle interazioni, delle azioni e delle reazioni concordanti per agire, invece, sul piano invisibile e preformale delle cause e dei processi allo stato nascente. In ciò si ritrova, nel *Tao-tê-ching*, l'idea fondamentale dello stesso *I-ching* considerato nel suo aspetto di libro «oracolare»: quella di prevenire la coazione degli avvenimenti e delle situazioni, di portare l'azione su quel che è ancora in divenire in base alla conoscenza delle «immagini» di ciò che accade in cielo e in terra. E già nella tradizione dell'*I-ching* si era definito il tipo di colui che, usando tale conoscenza, è in grado di prevedere, controllare e dirigere il giuoco delle azioni e delle reazioni (dello *yin* e dello *yang* nel mondo delle forme e degli esseri), di là dal principio immobile e impersonale di cui egli riproduce la natura. Così si può definire tale aspetto del «non-agire» taoista come il non mettersi sullo stesso piano delle forze o delle cose di cui si vuol venire a capo. Giustamente è stato ricordato, per analogia, il principio della lotta giapponese, che è «di non opporre mai la forza alla forza ma di abbattere l'avversario con la sola forza di lui» (C. Puini). L'«Uomo Reale» «non agisce» – cede, si ritira, si piega – per agire in tal guisa, cioè per assicurarsi l'iniziativa della vera azione, riferendosi alla quale Lao-tze parla di un vincere senza combattere, di un legare senza usar nodi, di un attirare a sé senza che si chiami e ci si muova. In sede più speciale, può esser anche fatto riferimento a quanto è proprio alla magia, quando si riporta il *wu-wei* all'azione impercettibile su ciò che è ancora «debole» o «molle» (in germe) per prevenire i successivi sviluppi, per arrestarli o per condurli in un senso voluto, che al profano sembrerà naturale. In questo contesto nel *Tao-tê-ching* è detto che il debole trionfa sul forte, il minuto sul grande, il molle sul rigido, e si usa l'immagine dell'acqua, la quale prende la forma di tutto ma non ha pari nel corrodere il duro e il rigido.

A parte la dottrina del *wu-wei*, per lo *sheng-jên* sono indicati (anche se non senza interferenze) due modi possibili di apparire. Il primo è quello che si può chiamare dell'iniziato sconosciuto. Sse Ma Ts'ien riferisce: «Per la sua scuola (di Lao-tze) la principale cura era di tenersi nascosti e di non aver nome né fama». Un altro detto: «Non si è un Saggio se si lascia traccia». Lo *sheng-jên* può identificarsi esteriormente all'uomo comune, perfino all'uomo

spregevole, sembrando privo di sapere, di abilità, di spirito pratico, di cultura, di ambizioni, come chi si lasci trasportare dalla corrente del mondo, evitando di spiccare, di mettersi come che sia in luce: come per una specie di riflesso, nella propria umanità empirica e nella propria condotta, del suo tenersi nella profondità, nulla esteriorizzando. Questo tipo impenetrabile dell'iniziato può sembrare – e in una certa misura effettivamente è – molto estremo-orientale; ma in fondo ricorre anche in altre tradizioni, nel Mahâyâna e nell'Islam per esempio, poi nell'ermetismo e nel rosicrucianesimo occidentali. E dove in Lao-tze la descrizione dell'«Uomo Reale» in tale forma criptica comprende alcune colorature di antinomismo, cioè di disprezzo dei valori e delle norme correnti, della «piccola virtù» e di quanto vi si lega nel vivere sociale regolato, si può riandare, per un parallelo, al tipo sùfico, islamico, dei cosiddetti «biasimevoli» (*malâmatiyah*), tali per quanto possano avere un'alta, non conosciuta dignità, o alla leggenda tibetana di Naropa, che non riesce a trovare il maestro Tilopa perché, pur incontrandolo sempre di nuovo, non sa riconoscerlo nella persona di chi compie azioni per lui riprovevoli, o, infine, ad un altro tipo islamico, a quello dei *majâdhîb*, iniziati che hanno operato una scissione per cui lo sviluppo trascendentale non ha riflessi nella parte inferiore, umana, che è lasciata a sé.

Si trovano, nel *Tao-tê-ching*, delle caratterizzazioni suggestive, date nel noto stile paradossale, di questo tipo. A lui non si è vicini, a lui non si è lontani, egli è al disopra dell'onore e al disopra dell'onta (cap. 56). Senza doveri nel mondo, è un errante straniero che assiste (cap. 35). Indeterminato come l'onda dell'oceano, non ama che l'altezza solitaria (cap. 20). È dritto nel curvo, pieno nel vuoto, intatto nella corruzione (cap. 22). Porta vesti comuni e cela la materia preziosa (cap. 70). Secondo il simbolo già citato, come l'acqua egli è inafferrabile e indomabile, perché a tutto adattantesi (capp. 8, 76, 78). Progredisce senza avanzare, possiede senza prendere, giunge senza camminare, vince con l'abbandonare (cap. 69). Per mantenersi al vertice vela il suo Io (cap. 66). È un essere che non offre presa, mentre, se vuole agire, la sua azione, perché è di un altro piano – da dietro le quinte, si potrebbe dire –, raggiunge lo scopo senza che una resistenza sia possibile. Non è assente il tratto magico di una invulnerabilità anche fisica, quasi come crisma, segno tangibile simbolico, del suo trascendente distacco creante un diverso *status* ontologico (cap. 50). Chuang-tze (v. 5) così ne parla: «Nel corpo di un uomo, egli non è più un uomo. Vive fra gli uomini, ma è assolutamente indifferente alla loro approvazione o disapprovazione, perché non ha più i loro sentimenti. Infinitamente piccolo in quel per cui è ancora uomo; infinitamente grande in quel per cui è uno col Cielo». E Lieh-tze (II, 5): «Porta il suo sguardo alle altezze dei cieli, o negli abissi della terra e ai più lontani orizzonti senza che il suo spirito si commuova».

Invece il secondo tipo dello *sheng-jên* taoista corrisponde a situazioni nelle quali una data struttura della società e della civiltà rende possibile la corrispondenza della qualità interna e segreta con una autorità e una dignità

esteriori, nell'esercizio delle funzioni visibili proprie ad un capo, ad un ordinatore e ad un sovrano. In tal caso la figura dello *sheng-jên* si confonde con quella del *Wang* e del *Ti*, del «Figlio del Cielo» delle dinastie estremo-orientali. Questa è la seconda possibilità. I riferimenti all'«Uomo Reale» in tale veste sono, nel *Tao-tê-ching*, non meno numerosi di quelli all'altro suo eventuale modo di apparire. Ciò porta a considerare il terzo aspetto dell'insegnamento, cioè l'applicazione della metafisica del Tao alla politica.

Se intrinsecamente la dottrina di Lao-tze non ha nulla di «mistico», questo suo carattere qui si conferma sotto uno speciale riguardo: appunto per costante riferire la Via a chi deve ordinare la società e far da centro o polo alle forze del mondo, al quale non viene per nulla contrapposto l'esponente di una astratta spiritualità evasionistica. Anche in ciò Lao-tze si mantiene rigorosamente nella linea della tradizione primordiale cinese, la quale fu una tradizione dell'unità non solo sul piano puramente metafisico ma anche su quello politico. Essa infatti ignorò la divisione dei due poteri (autorità spirituale e autorità politica), associò gli insegnamenti della sapienza trascendente, a partire dall'*I-ching* e dai commenti ad esso, a figure di imperatori e di principi – Fo-hi, l'«Imperatore Giallo», Wen-Wang e così via – e non ad una linea sacerdotale o «filosofica» distinta. Come depositari della dottrina, furono considerati i sovrani: così come sembrò naturale che eminentemente a chi possiede la conoscenza ed è nella Via in quanto «Uomo Reale» o «Uomo Trascendente» spettassero il comando e la funzione del *regere* secondo il «mandato del Cielo». In questo contesto ha un significato fondamentale la concezione estremo-orientale della cosiddetta Grande Triade, costituita dal Cielo, dalla Terra e dall'Uomo: l'Uomo, come mediatore fra Cielo e Terra, è essenzialmente l'uomo come sovrano e il sovrano come «Uomo Reale». Tale insegnamento, che è anche confuciano (cfr. *Chung Yung*, 22), si ritrova esattamente nel *Tao-tê-ching* (cap. 25). Funzione eminente del sovrano è di mantenere il contatto tra Cielo e Terra.

Come dell'etica, così anche della politica taoista l'essenza è l'imitazione del Principio, quindi anche il non-agire, secondo l'accennata valenza. E fino al 1912 (6), cioè fin quando durò l'antico regime, *wu-wei*, non-agire, fu la formula che, scritta sul cinabro, stava sul trono imperiale cinese. Occorre appena dire che a tale riguardo l'incomprensione della gran parte dei traduttori e dei commentatori di Lao-tze non è stata minore di quella dimostrata nel parlare del «quietismo» e della «passività» taoista come ideale individuale. Il precetto di escludere, nel governo, la forza e la coercizione, di non intervenire pesantemente nel meccanismo delicato e complesso delle forze sociali, l'idea che lo strafare e il superorganizzare, il razionalismo, l'imbrigliare, il legiferare e il bandire precetti di «socialità» e di virtù conducono ad effetti opposti a quelli cui si mira, il principio che tutto deve ordinarsi da sé e che si debbono solo

(6) L'anno in cui cadde la dinastia manciù, dopo la secessione del meridione del Paese ad opera di Sun Yat-sen (N.d.C.).

propiziare degli sviluppi naturali e il maturarsi degli effetti da determinate cause, tanto che l'*optimum* politico va riconosciuto dove i «diecimila esseri» e «tutto sotto il cielo» quasi non sanno di esser governati e diretti – tutto ciò nel *Tao-tê-ching* non può non far pensare ad un assenteismo politico, ad una utopia societaria che, di nuovo, riporta a Rousseau, alla negazione di qualsiasi autorità o potestà sovraelevata e quindi, in fondo, dell'idea stessa di Stato. Questo travisamento è quasi inevitabile da parte degli Europei moderni, dato che essi non hanno più alcun senso dell'ambiente e dei valori fondamentali propri ai regimi a base tradizionale delle origini. Ma aver capito il vero significato della metafisica taoista e del modo d'essere degli «Uomini Reali» vuol anche dire rendersi conto che qui si tratta di tutt'altro. L'idea di Stato, anzitutto, viene riconosciuta, anzi in grado eminente, atteso che, come si è detto, lo Stato, l'impero, viene addirittura concepito come l'immagine terrestre della Via e quasi come una promanazione di essa. Quanto al regime conforme al Tao, ad esso ben si addice l'attributo di «olimpismo» (L. Wieger) se preso in senso positivo, e la norma del sovrano è quella stessa dell'etica personale: distacco, non-agire quale individuo al fine di esercitare un'azione la quale, per essere sottile, invisibile e immateriale, non è meno reale ma anzi – date certe condizioni d'ambiente – è più efficace di quella di ogni uso pesante e ottuso della forza, di ogni intervento «attivistico», di ogni coazione. Il sovrano deve costituire l'«invariabile mezzo» (è la stessa idea di Confucio). Come il Grande Principio, è assente, ma proprio con ciò supremamente, impersonalmente presente. Esercita l'«azione del Cielo» agendo con la sua sola presenza, col suo semplice esserci quale «Uomo Reale», con la sua trascendenza. È in questo senso che Kuan-tze (I, 5) dice: «Sovrano è chi è senza movimento».

È, questa, l'applicazione diretta della accennata dottrina estremo-orientale della Grande Triade, dell'uomo concepito come terzo potere fra Cielo e Terra, in un quadro che può apparire inusitato solo se si trascura l'anzidetto combaciare, in tale tradizione, della funzione politica con quella sacrale: perché se no, limitatamente al dominio sacrale, una idea consimile non fu ignota allo stesso Occidente, essa ritrovandosi esattamente nella funzione del «pontefice» secondo il significato etimologico arcaico del termine (= «facitore di ponti»): esseri concepiti come mediatori, come vie per l'irradiarsi di una influenza dall'alto nel mondo umano o addirittura come centri impersonali di tale influenza – in termini taoisti: della *tê*. L'idea dell'«immobilità agente» fu nota anche all'aristotelismo, oltre che ad altre tradizioni orientali (si riflette, per esempio, nelle divinità indù di tipo «purushico»). Il taoismo non fa che riferire specificamente questo stesso ordine di idee allo *sheng-jên* quale sovrano.

Così l'essenziale, pel *regere*, non sono azioni specifiche materiali, non un «fare» e nemmeno una cura umana ma – per unione col Principio, per la distruzione in sé di ogni particolarità e di ogni moto irrazionale, per l'adeguazione della propria natura a quella del «centro» – è possedere e alimentare la *tê*, la Virtù. Allora il sovrano irradierà una influenza che risolve tensioni, modera, compone invisibilmente e impercettibilmente il giuoco delle forze

nell'equilibrio totale, che vince senza combattere, che piega senza usare la violenza, che rettifica e propizia un clima ove tutto può svilupparsi in modo «naturale», conforme alla Via, tanto da «riavvicinare allo stato primordiale». A ciò, due condizioni sono necessarie.

La prima è appunto, in alto, il non-agire, l'impassibilità impersonale del capo, staccato da ogni sentimento umano, da ogni mania di grandezza, neutrale sia di fronte al bene che al male come lo è, metafisicamente, lo stesso Principio, perché ogni declinazione nell'un senso o nell'altro da tale neutralità o centralità paralizzerebbe la Virtù e avrebbe per immediata ripercussione il disordine intorno a lui. In secondo luogo, nell'ambiente e alla periferia, la condizione è che i «diecimila esseri», cioè il popolo, si tengano di massima alla «semplicità originaria», cioè che non si voglia essere ciò che non si è, che si resti fedeli alla propria natura e si realizzi in un certo grado, sul proprio piano, l'etica taoista che condanna l'estraversione, l'individualismo, l'agitazione per dei fini innaturali, l'avidità, lo squilibrio e l'eccesso. Allora si farà sentire l'«azione del Cielo», sia positivamente, attraverso l'anzidetto clima in cui le disposizioni positive saranno portate a svilupparsi in modo libero e naturale, sia negativamente, riconducendo a poco a poco nel giusto ordine le forze che scartano, attraverso il giuoco delle azioni e delle reazioni concordanti, il comporsi delle vie e dei destini e la legge del convertirsi degli opposti quando raggiungono il loro limite. Agire senza agire in questo quadro, presso ad un concetto olimpico e sovranaturalistico della sovranità, tale è la funzione del sovrano taoista, quale è messa in vario modo in luce nel *Tao-tê-ching* e, poi, sottolineata dagli altri due maestri delle origini, Lieh-tze e Chuang-tze.

Riconosciamo che delle due condizioni la seconda è utopica solo a riferirsi all'orientamento dell'umanità più recente. Infatti, lo stesso mondo europeo conobbe, fin dopo il Medioevo, la fedeltà di larghi strati del popolo al proprio stato e alla propria natura, e questa fu la base della stabilità dell'antico regime. Quanto al primo punto, alla sovranità olimpica, in Europa se ne erano conservate almeno delle tracce là dove il potere temporale non si dissociò dall'autorità spirituale e le monarchie di diritto divino ebbero un intrinseco prestigio, un carattere simbolico e una loro mistica. Però già la stessa Cina dei primi secoli del taoismo era lontana dal presentare senz'altro l'ambiente sociale presupposto dal principio politico del non-agire riaffermato dalla dottrina di Lao-tze. In vista di ciò il confucianesimo batté l'altra via, quella di una ortopedia sociale e umana basata più su dei principî normativi che non sulla spontaneità originaria. La cosiddetta Scuola della Legge di Han Fei-tze dette prova di un sano realismo unendo le due esigenze, interpretando le idee taoiste nel senso che in un primo tempo si dovrebbe procedere in modo drastico per riportare gli individui e la massa allo stato naturale colpendo ogni trasgressione e ogni eccesso, e solo in un secondo tempo sarebbe da applicarsi il principio politico del non-agire nel quadro di sviluppi liberi e naturali favoriti dalla sopraordinata influenza. Invece in Lao-tze i principî di una politica a base metafisica, della sovranità olimpica e dell'azione invisibile, dall'alto, si presentano senza compromessi e senza attenuazioni, in aderenza alla pura dottrina delle origini. Ciò, anche se sono conosciute e descritte le tappe della

discesa, dell'involuzione del principio politico (cap. 17), che porta fino al capo che è soltanto temuto e, alla fine, odiato e disprezzato. Chuang-tze, avendo riconosciuto che «sotto i sovrani dell'antichità la condizione degli uomini era del tutto diversa: il popolo seguiva soltanto la propria natura», doveva spingere il suo pessimismo fino a dire: «Coloro che hanno conosciuto il Principio sono divenuti gli imperatori e i re dell'età eroica, coloro che non l'hanno conosciuto sono rimasti esseri terreni e carnali... Ora il Principio è così dimenticato, che tutti gli esseri, usciti dalla terra alla terra ritornano» (IX, 2; XI, 3). Da ciò si è portati a dire qualcosa sul quarto e ultimo aspetto della dottrina del Tao, riguardante la nozione iniziatica dell'immortalità.

L'opinione corrente dei sinologi è che dopo il periodo di Lao-tze, di Lieh-tze e di Chuang-tze il taoismo si sarebbe corrotto ed avrebbe degenerato; cessando di essere «filosofico e mistico» si sarebbe, per un lato, trasformato in una religione che assorbì le credenze popolari più spurie e primitive, dall'altro avrebbe dato luogo ad un complesso di dottrine e di pratiche superstiziose, associate alla magia e all'alchimia, al centro del quale stava la ricerca dell'«immortalità corporea» e di poteri taumaturgici.

Tutto ciò è esatto solo per un verso. Riconosciuto che il nucleo essenziale della dottrina nelle origini aveva un carattere non «filosofico e mistico» ma, cosa molto diversa, metafisico, nella storia del taoismo si constata certamente lo stesso processo di degradazione subito dal buddhismo, che agli inizi, come dottrina del risveglio e dell'illuminazione, aveva avuto un carattere quasi esclusivamente iniziatico (7). Per l'una e per l'altra dottrina questa fu la fatale conseguenza del loro diffondersi e popolarizzarsi. Già nei primi secoli dopo Cristo il taoismo si era trasformato in una religione che attirò le masse popolari raggiungendo il suo apogeo fra il IV e il VI secolo sotto le sei dinastie. Dette perfino luogo ad un movimento politico con la rivolta dei cosiddetti «Turbanti Gialli» che alla metà del II secolo rovesciò l'impero degli Han. In codesta religione, ciò che nella dottrina originaria aveva carattere di principi metafisici astratti e di momenti dell'esperienza interiore, si trasformò in un insieme di divinità, di spiriti e di entità che in numero sempre crescente popolarono un *pantheon* fantasioso e barocco analogo a quello del Mahâyâna religioso buddhista. Come il Buddha, Lao-tze fu divinificato. Si riaffermarono le forme costanti di ciò che è semplice religione: il rimettersi agli dèi per ottenere la salvezza, il bisogno di un aiuto spirituale esterno, la fede, la devozione, il culto con riti e cerimonie anche collettive. Ebbene, nei riguardi di tutto questo si può parlare senz'altro di una involuzione che allontanò completamente dallo spirito del primo taoismo. Il taoismo divenuto religione popolare e exoterismo, dopo essersi in parte mescolato col buddhismo, doveva però a sua volta rapidamente decadere e non sopravvisse che come un culto di monaci o come la pratica di stregoni, divenendo oggetto di disprezzo da parte delle classi colte intellettualizzanti cinesi.

(7) Cfr. Julius Evola, *La dottrina del risveglio* (1943), Edizioni Mediterranee, Roma⁴ 1995 (N.d.C.).

Diversamente stanno le cose nei riguardi di ciò che, per incomprendimento, è stato concepito come un insieme di tecniche superstiziose e magiche per il conseguimento della «immortalità corporea». Infatti, qui non si ha a che fare con una degradazione ma, al contrario, col lato esoterico e operativo del taoismo, dove assunse forma particolarmente precisa una dottrina la quale in essenza non è propria soltanto alla tradizione in discorso ma si ritrova alla base di tutto ciò che è iniziazione, anche fuor dall'Oriente. L'equivoco è nato dal fatto che di questi aspetti del taoismo i più vennero a sapere qualcosa solo quando si degradarono in ambienti e sette che non ne capirono più il vero significato: allora fu naturale attribuire alle dottrine in se stesse quali già in precedenza si erano trasmesse i caratteri problematici o distorti propri soltanto a ciò che era apparso più tardi. Anche dei sinologi hanno però dovuto riconoscere che già nei Padri del taoismo è attestata la presenza di elementi della dottrina iniziatica dell'immortalità, che questa dunque non è, come molti altri vogliono, qualcosa di più recente e di spurio poggiante su interpretazioni sforzate e fantasiose del *Tao-tê-ching* e di altre scritture. È bensì vero che in tali testi antichi si trovano soltanto degli accenni spesso involuti; ma, come abbiamo rilevato, in Lao-tze e negli altri non si debbono vedere individui isolati datisi a speculazioni personali, ma gli esponenti di scuole e di catene che custodivano di certo *ab antiquo* la dottrina integrale. A queste ultime ci si deve riferire quando in certe tradizioni taoiste si parla degli «immortali reali che hanno realizzato il Tao» e che si trasmettono soltanto fra loro, per via orale, l'insegnamento segreto circa i procedimenti iniziatici, giurando col sangue di non rivelarli ad altri.

Ciò premesso, anche se a tale riguardo più che al *Tao-tê-ching* vi è dunque da riferirsi alla tradizione in genere nella quale esso rientra e che in tali aspetti si rese nota solo più tardi presso a varie distorsioni, daremo un breve cenno di ciò di cui si tratta.

Per far ben risaltare il senso della dottrina dell'immortalità di cui si è detto e che, come rilevammo, è comune sia al taoismo che ad altre scuole iniziatiche orientali e occidentali, servirà un raffronto con le vedute religiose – per semplificare, con quelle del cristianesimo. Pel cristianesimo ogni anima è immortale, l'immortalità le è consustanziale ed è garantita. Non il sopravvivere alla morte dell'anima, ma solo il modo in cui essa sopravviverà – se otterrà la beatitudine del paradiso o se dovrà soffrire i tormenti eterni dell'inferno – qui costituisce il problema. Così tutte le preoccupazioni del credente non sono di sfuggire alla morte, ma di evitare all'anima immortale l'aldilà tormentoso e di assicurarle quello beatifico: ciò per lui significa la «salute» o la «salvezza».

Secondo la dottrina iniziatica le cose stanno in modo molto diverso: il problema non è come si sopravvive, bensì se si sopravvive. L'alternativa è fra effettiva sopravvivenza e non-sopravvivenza, la sopravvivenza e l'immortalità non venendo concepite come un dato ma come una semplice, non ordinaria possibilità. Secondo il taoismo quasi tutti gli uomini sono anzi iscritti nel Libro della Morte; solo in casi eccezionali il Reggente del Destino li cancella da tale libro e li inserisce nel Libro della Vita, cioè degli immortali.

Sarebbe peraltro facile indicare delle corrispondenze di tale idea antidemocratica dell'immortalità, soprattutto come contenuto di miti, in altre tradizioni — basterebbe ricordare la nozione del doppio destino, di quello degli «eroi» destinati alle sedi quasi olimpiche degli immortali, e di quello «dei piú» nell'antica Ellade. Ma nel taoismo esoterico a parte la dottrina si tratta di un complesso di tecniche messe in opera per assicurarsi il privilegio della immortalità provocando un cambiamento di stato, cioè la «trasformazione» di cui si è detto piú sopra.

Un secondo punto differenziante rispetto all'exoterismo religioso è che, mentre per questo l'anima si rende immortale con lo staccarsi dal corpo, nel taoismo vi è invece l'idea, in apparenza bizzarra, di una immortalità da elaborarsi già in vita nel corpo e per trasformazione del corpo. Tale idea che, parimenti, è propria anche ad altri insegnamenti iniziatici e mistèrici, nella metafisica estremo-orientale trova un quadro assai adatto. Infatti codesta metafisica, a partir dai primi commenti dell'*I-ching*, ha ignorato il dualismo fra anima e corpo, fra «spirito» e materia. Come si è detto, qui la nascita è stata concepita come un passaggio dell'essere dallo stato invisibile e aformale in quello visibile e formale, e come corporeità è stato concepito semplicemente l'esistere con forma, o esistenza exteriorizzata. Questa è stata altresí spiegata come un coagularsi o legarsi dello spirituale, e per tale cambiamento di stato sono state anche date delle immagini simboliche corporee, quelle di un fissarsi degli spiriti e dei soffi o del coagularsi della sostanza eterea sottile (*ch'i*). Nel suo senso piú profondo, la fissazione è però l'identificazione o immedesimazione dell'essere nell'esistenza con forma. L'esistenza formale exteriorizzata è ripresa nella corrente delle trasformazioni, è quindi soggetta alle crisi proprie ad ogni cambiamento di stato, all'uscire dall'un stato (morire) e al passare di un altro. Appare naturale che per chi si sia fissato nella forma, cioè nello stato corporeo, questa crisi può essere distruttiva. Non avendo conservato, avendo «dissipato» l'Uno, o Essenza, egli in senso proprio può non sopravvivere, «entrerà» e «uscirà» ricorrentemente senza che nulla di sostanziale permanga. Secondo il taoismo, il suo essere come individuo si disintegra; essendo obnubilato il principio metafisico, giunto il termine le forze molteplici (raffigurate come varie entità risiedenti nel corpo) tenute provvisoriamente insieme nella compagine corporea e, in genere, nell'umana personalità, si liberano cessando di fornire la base alla coscienza e alla continuità dell'Io individuale.

Su questo sfondo, a suo modo non divagante ma realistico, si definisce anche la dottrina esoterica di una immortalità da elaborarsi nel corpo e in vita (come circostanza deprecabile è quindi considerato il morire prima del proprio tempo) in base ad una trasformazione ontologica ed esistenziale della condizione dell'esistenza formale: immortalità, che non significa sfuggire materialmente alla morte bensí sfuggire alla crisi legantesi, per l'uomo comune, alla trasformazione o cambiamento di stato, *hua*. Così del sovrano leggendario Jan-siang fu detto: «Lui solo restava non trasformato nella trasformazione universale». E Chuang-tze (I, 2), circa l'«Uomo Reale»: «Né la vita né la morte possono provocare un qualsiasi mutamento nel suo Io: a tacere dei focolari di influenze dannose».

Qui non è il caso di soffermarsi sui dettagli. Diremo solo che le tecniche contemplate mirano a frenare la tendenza estroversa di immedesimazione nella vita e di dissipazione dell'essenza nella vita (nel *Tao-tê-ching* sono molte le massime suscettibili ad essere assunte operativamente in questo senso), a generare e alimentare ciò che viene chiamato l'«embrione immortale» o «embrione misterioso», sciogliendo la coagulazione dell'esistenza formale. Il che si potrebbe esprimere col linguaggio dualistico occidentale, dicendo che il «corpo» si trasforma in «spirito», o che «corpo» e «spirito» divengono una sola cosa per reintegrazione nel Principio. Si può citare il seguente passo di un testo, dello *Yun-chi ch'i-ch'ien*, riferito dal Maspéro (*Le Taoïsme*, Paris, 1950, p. 39): «Il corpo è penetrato dal Tao e diviene uno con lo spirito; colui in cui corpo e spirito sono uniti e non fanno più che uno è chiamato uomo divino (*shen-jên*). Allora la natura dello spirito è vuota e sublimata, la sua «sostanza non si distrugge nella trasformazione. Il corpo essendo del tutto simile alla vita, non vi è più né vita né morte... durare o finire dipendono soltanto da sé; si esce e si rientra senza intervallo». E allora: «Il corpo materiale trasformato è identico allo spirito; lo spirito fuso diviene sottile, è uno col Tao» (*Le Taoïsme*, p. 40). «Fuso», «fondere», è un termine tecnico del taoismo operativo, sinonimo di «decoagulare» (nello stesso senso di un metallo che passa dallo stato solido allo stato fluido per effetto del fuoco, cioè appunto per fusione). È cioè superato l'irrigidimento nella forma, solo a causa del quale la morte può significare qualcosa d'altro che un semplice mutamento di stato, non tenuto ad affettare l'essenza. Tutto l'essere diviene vivo nella corrente del fluido vitale primordiale, *ch'i*, con cui si è ristabilito il contatto.

Resta da aggiungere che tutto questo non viene pensato in termini astrattamente spiritualistici. Nella fusione i molti poteri della compagine psico-fisica, che altrimenti si dissocierebbero e si libererebbero, sono integrati e ripresi nell'Uno essenziale. Da qui la nozione, specificamente taoista, ricorrente in varie «biografie degli Uomini Reali che hanno incarnato il Tao», della fusione o soluzione del cadavere, *shì chieh*: l'adepto taoista morendo non lascia un corpo; nella sua tomba non si trova altro che una spada o una verga-scettro come simbolo. Questo è il segno degli «uomini del Tao» di grado superiore, detti gli «Immortali». Essi sono dunque tali – ripetiamolo – non nel senso che vivranno perpetuamente come uomini, ma nel senso che muoiono solo in apparenza, perché sono integrati senza residuo nel principio centrale superiore sia a vita che a morte. Così il vero significato della «immortalità corporea» taoista è che la forma integrata nel preformale è trasferita nella condizione non esteriorizzata primordiale, epperò sottratta al flusso delle modificazioni e dei cambiamenti tanto da potersi pensare, per analogia, ad un «corpo immortale». Volendo, qui si può anche parlare di «forme pure», in un senso analogo a quello dato dalla scolastica a tale termine. Solo dai profani o dai semi-iniziati, che non potevano capire in questi termini metafisici e esoterici l'insegnamento, l'insieme fu assunto in modo grossolano e superstizioso, e si pensò dunque a procedimenti che promettevano di eliminare la vecchiaia e la malat-

tia e di prolungare indefinitamente l'esistenza fisica. L'equivoco, con l'inevitabile passaggio a forme superstiziose, è dunque palese, anche se non è da escludersi che dalla realizzazione spirituale possano eventualmente procedere, a titolo di effetti, certe possibilità estranormali nell'esistenza umana e che queste siano state assai coltivate da alcune scuole (8).

Per gli Occidentali, la stessa terminologia si presta poi al malinteso, perché l'espressione quasi sempre usata è *ch'ang-sheng*, la quale, se letteralmente vuol dire «lunga vita», in realtà allude ad una vita che non ha fine, ad una vita continua, perciò anche all'immortalità (accennammo già che un non diverso senso in Cina lo ha avuto la stessa «vecchiaia», donde l'attributo di «vecchio» applicato a divinità e allo stesso Lao-tze); è facile, su tale base, credere che i Maestri avessero avuto esclusivamente in vista la longevità e una specie di composizione dell'elixir di lunga vita. Infine un travisamento ancor più grave lo si ebbe, in Cina, nel taoismo-religione, dove l'accennata dottrina esoterica dette luogo al mito del credente che, dopo morte, riprende il corpo ed esce dal sepolcro per andare al paradiso degli immortali. È l'esatta corrispondenza della grossolana concezione exoterica cristiana della «resurrezione della carne», nata per la stessa via, cioè per una interpretazione ottusa di alcuni insegnamenti mistèrici raccolti dal cristianesimo delle origini e riecheggianti nella nozione paolina del «corpo glorioso» o «corpo di resurrezione». La «resurrezione della carne» non è l'avvenimento fantastico alla fine dei tempi, bensì l'accennata «decoagulazione» iniziatica della condizione corporea, o con forma.

Una immagine suggestiva taoista per colui che attraversa, libero e invulnerabile, ogni cambiamento di stato è quella dell'«immortale volante», *fei-hsien*. S'incontra infine la distinzione gerarchica iniziatica fra l'«immortale terrestre» e l'«immortale celeste», distinzione che verosimilmente è da riportarsi a due gradi della immunizzazione dai mutamenti di stato, rispetto a quelli del solo piano della condizione umana nell'un caso, rispetto a quelli propri ad altre, superiori condizioni dell'essere, nell'altro caso. Cfr. anche Chuang-tze (XXII, 2): «Fra gli esseri, alcuni sembrano sparire, eppure continuano ad esistere; altri con l'aver perduto il corpo (fisico) non divengono che ancor più trascendenti».

Qui non è il caso di trattare dei procedimenti usati dal taoismo operativo. A parte la disciplina del pensiero e la contemplazione, sono state considerate tecniche di tipo yoghico, basate sul respiro e anche sul sesso, eventualmente con un regime dietetico, droghe, forme di una alchimia applicata e perfino una sorta di ginnastica (il cosiddetto *tao-yin*) come coadiuvanti (9). Dal lato interno, la premessa è il distacco, quindi il non «desiderare il desi-

(8) Cfr. anche Julius Evola, *La Tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1996, Parte Seconda, Introduzione, §§ 24 e 26 (N.d.C.).

(9) Cfr. Huang Ti, *Nei-Ching*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1977; e Lu K'uan Yü, *Lo yoga del Tao*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1976. Sull'alchimia cinese, vedi anche: Julius Evola, *Metafisica del sesso* (1958), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1996, § 56 (N.d.C.).

derio», come già dice Lao-tze, per decoagulare il flusso dell'energia vitale; è il ristabilire sul suo trono l'Uno, sovrano che usurpatori o generali ribelli avevano bandito – il termine tecnico «nutrire lo spirito» è sinonimo di rafforzare l'Uno, che talvolta è anche chiamato il Grande *Yang*. All'opposto dell'esaltazione mistica, è la fredda impersonale qualità magica che si deve acquisire; all'opposto del moralismo, è l'equilibrata neutralità rispetto sia al bene che al male a esser necessaria. «Raffreddare il cuore», «svuotamento del cuore», *hsü-hsin*.

In un testo taoista è detto: «Il cuore, come cenere spenta, senza emozioni né tendenze», espressioni, queste, che si ritrovano già in Chuang-tze. Allora si percepirà il Tao e ci si accorgerà di essere nella via. Il resto è una conseguenza, un consolidamento. In Chuang-tze (VI, 5 – cfr. XXVII, 4), riferite al maestro Pu Leang Yi, vengono distinte sette tappe: 1) staccarsi dal mondo esterno; 2) staccarsi dalle cose vicine; 3) staccarsi dalla propria esistenza; 4) interviene allora una intuizione chiara, come «luce del mattino»; 5) giunti a tanto, si percepisce l'Uno; 6) percepito l'Uno, cade la distinzione fra passato e presente; 7) dopo di ciò «si compie il mistero», sopravviene lo stato «in cui non si è né vivi né morti», vale a dire la superiorità a vita e a morte propria all'essere «trasformato», unito al Principio fisso «da cui derivano tutte le mutazioni». Dopo di che, si legge: «Aveva dunque ucciso la vita, eppure non era morto; viveva la vita, eppure non viveva; era un essere corporeo che faceva tutto ed era in relazione con tutti, eppure per lui tutto ciò era distrutto, anche se era in grado di portare a compimento ogni cosa. Questo stato è detto "essere abbracciati dalla calma", abbraccio cui segue la perfezione».

È questa realizzazione che gradatamente, procedendo dal sottile allo spesso, decoagulerà o produrrà la «fusione» della forma, fino allo scioglimento del cadavere, al *shih-chieh*. Infine, per l'amalgamazione iniziatica di anima e corpo nell'«embrione misterioso», nel *Tao-tê-ching* vi è un riferimento esplicito, come un affioramento dell'insegnamento segreto (cap. 10). In fatto di documenti scritti, su tutto ciò le migliori informazioni accessibili si trovano raccolte in uno studio del Maspéro (*Les procédés de «nourrir l'esprit vital» dans la religion taoïste ancienne*, in *Journal Asiatique*, vol. CCXXIX, aprile-giugno, luglio-settembre 1937). Ma se queste tecniche sono attestate già nel IV e nel III secolo a.C., pure è difficile separare il nucleo genuino delle idee da quanto deriva da incomprendimento e da travisamento, da deviazioni o degradazioni della dottrina. Del resto, nei Maestri è esplicito l'ammonimento, che la vera chiave del taoismo operativo non è data per iscritto, ma è solo trasmessa per via orale.

Già a partire dal periodo degli Han il taoismo esoterico degli «uomini del Tao», *tao-shih*, si separò dal taoismo-religione, continuandosi come una tradizione segreta fin quasi ai nostri giorni. Uno dei pochi Europei entrati in contatto diretto coi rappresentanti di essa, il Matjoi (pseudonimo del comandante A. de Poupourville), al principio di questo secolo ha riferito sull'esistenza, nei gruppi iniziatici taoisti, di una gerarchia di tre gradi. Il primo è quello del *tong-sang*, nel quale si è introdotti nell'insegnamento formulato nei testi. Il secondo grado è quello del *phu-tuy*, e comprende uno speciale approfondi-

mento non semplicemente intellettuale della dottrina; da sé si deve essere in grado di scoprire i significati superiori e segreti contenuti nei testi, qui la scienza non potendo essere acquisita per mezzo di altra persona che contravvenendo alla legge. Al terzo e ultimo grado si è ammessi dopo un periodo di isolamento e di disciplina del silenzio; dopo di che si ottiene l'iniziazione completa, col grado di *phap*. Il *phap* corrisponde generalmente al primo dei due tipi dell'adepto in precedenza descritti; è un essere oscuro e potente, venerato e ignorato, errante, staccato da tutto. A lui si attribuisce il potere di comandare assolutamente al proprio corpo e la conoscenza dei segreti e delle forze nascoste della natura. Corrisponde all'«Immortale» del taoismo più antico (cfr. Matjoi, *La voie rationnelle*, Paris, 1907, cap. VII). Vi si può riferire il detto: «Essi non agiscono né riposano, non vivono né muoiono, non s'innalzano né si abbassano».

Ciò, per quel che riguarda l'area della civiltà cinese, dove, come si disse, le altre forme, esteriori e degradate, del taoismo-religione o semi-sciamanico, già da tempo erano cadute in discredito e avevano perduto sempre più terreno di fronte al secondo orientamento ortodosso, a quello confuciano. Molto dello spirito del taoismo di «Lao-tze», anche come condotta generale di vita e disciplina interna, si è invece conservato, commisto col buddhismo, in altre scuole, come nello Zen, che sussiste tuttora in Giappone e sul quale di recente vi sono anche portati l'attenzione e l'interesse di vari ambienti occidentali. Vi ricorre soprattutto il tema della eliminazione dell'Io e delle sue tensioni (il «vuoto») e l'antintellettualismo come via ad una superiore spontaneità e perfezione (agire senza agire) non confinate in un mondo ascetico o «mistico», ma inserite in tutti i domini dell'esistenza. Nella via dello Zen una illuminazione, di solito concepita come una improvvisa, brusca rottura di livello, produce il cambiamento di polarità e riporta l'Io al centro vero, lo unisce al Grande Principio (10).

A questo breve ragguaglio sul taoismo secondo i suoi vari aspetti, metafisico, etico, politico e esoterico, facciamo dunque seguire la nuova presentazione del *Tao-tê-ching*. Come dicemmo, nel quadro del massimo che si può concedere a quella che si usa chiamare la trattazione «scientifica», linguistica di esso, abbiamo costantemente curato una interpretazione alla stregua del significato superiore di cui è suscettibile la gran parte delle massime, tanto da poter far valere il testo come ciò che è veramente: come una delle espressioni fondamentali dello spirito tradizionale in genere. Alcuni commenti aggiunti ai singoli capitoli serviranno a ricollegarne il contenuto alle idee di base illustrate nel loro insieme in questa introduzione.

JULIUS EVOLA

(10) Cfr. Julius Evola, *La dottrina del risveglio* cit., II, cap. 11 (N.d.C.).

1

*Il Tao che si può nominare
Non è il Tao eterno
Il Nome che si può pronunciare
Non è il Nome eterno.
(Come il) Senza-Nome esso è il principio di Cielo-e-Terra
Col Nome [ossia: determinato come Cielo-e-Terra] è l'origine dell'infinità
degli esseri particolari
Così: chi è distaccato
Percepisce l'Essenza Misteriosa.
Di chi è offuscato dal desiderio
Lo sguardo è arrestato dal limite [vede solo le apparenze fenomeniche del
Principio].
Ora dei due [il Nominabile e il Non-Nominabile, l'essere e il non-essere]
Una l'essenza, diversa solo la denominazione
Mistero è la loro identità
È l'insondabile fondo
Di là dalla soglia dell'ultimo arcano.*

Vengono qui indicati i due aspetti del Principio, trascendente l'uno (innominabile, senza forma – equivalenze: il non-essere, il Vuoto, l'immobile), immanente l'altro (nominabile, con forma – equivalenze: l'essere, il pieno, il mobile). Altre designazioni taoiste: il «Prima del Cielo» (*hsien t'ien*) e il «Dopo del Cielo» (*hou t'ien*). La prima determinazione del Tao (detta anche «la Grande Mutazione») è Cielo-e-Terra quali simboli cosmici dello *Yang* e dello *Yin*. Questa Diade produce tutte le modificazioni, quindi l'infinità degli esseri particolari, delle loro vie e dei loro destini («Il Grande Flusso», la «corrente delle forme»).

L'immanifesto e il manifesto, l'aformale e il formale, il «prima» e il «dopo il Cielo» non vanno distinti temporalmente (come se ad un dato momento intervenisse qualcosa di simile ad una «creazione»), ma in termini logico-metafisici. La trascendenza è immanente, il «pieno» coesiste col «vuoto», il non-essere è il fondo dell'essere: identità, che costituisce l'ultimo mistero della realizzazione taoista.

Cfr. Lieh-tze (I, 1, 3): «La catena delle produzioni e delle trasformazioni è ininterrotta, il produttore e il trasformatore producendo e trasformando senza essa... Il produttore è immobile, il trasformatore va e viene. E l'immobile e l'immobile dureranno sempre». «Analizzando la produzione dell'universo, lo schiudersi del sensibile dal non sensibile, il germe della calma azione generatrice del Cielo e della Terra, gli antichi Saggi vi distinsero questi stadi: la Grande Mutazione, la Grande Origine, il Grande Cominciamento, il Grande Flusso».

*Per tutti sotto questo cielo, concepito il bello
 Nasce (come correlativo) il brutto
 Fissato il bene
 Prende forma il non-bene.
 Del pari: essere e non essere si intercondizionano
 Possibile e impossibile sono differenziazioni complementari
 Grande e piccolo si caratterizzano a vicenda
 L'alto si capovolge nel basso
 Suono articolato e rumore s'integrano
 «Prima» e «poi» [oppure: «avanti» e «dietro»] si susseguono a circolo.
 Così l'Uomo Reale
 Permane nel non-agire
 Insegna senza parlare
 Dirige senza toccare [senza comandare]
 Forma [fa divenire, conduce a sviluppo] senza appropriarsi
 Compie senza fare [senza richiamar l'attenzione su ciò che fa]
 Essenzialmente: non risiedendo (nel dominio dei correlativi, là dove si svolge
 il giuoco degli opposti)
 Partecipa sempre (della forza originaria).*

Nelle prime linee, riferimento per un lato alla legge di correlazione di tutte le nozioni umane; poi, d'altro lato, alla sua controparte ontologica, a quella che si può chiamare la «dialettica del reale». Taoisticamente: la solidarietà e l'azione alterna degli opposti, dello yin e dello yang, dà luogo a modificazioni del mondo fenomenico che ora si completano a vicenda, ora trapassano l'una nell'altra.

Questo dinamismo, già nell'*I-ching* dato dal circolo delle «Figure del Cielo», cioè dei trigrammi e degli esagrammi, non tocca l'essenza calma e indifferenziata del Principio. Chuang-tze (II, 3): «Centro immobile di un cerchio sulla circonferenza del quale corrono tutte le contingenze, le distinzioni e gli individui». Da qui, il passaggio («così») al comportamento non-agente dell'Uomo Reale, dello *sheng-jên*, in quanto riflette in sé il Principio nel suo aspetto senza nome (cfr. cap. I).

Sul piano gnoseologico, dal principio di correlazione degli opposti viene dedotta la relatività e l'irrilevanza delle distinzioni umane, quindi di tutti i valori correnti, ai quali nella realtà non corrisponde nulla: cosa, che però «solo i grandi spiriti sono capaci di intendere» (Chuang-tze, II, 4).

*Potenziando oltre il segno
 Si provoca (per reazione) la lotta
 Dando risalto a ciò che è raro avere
 Si suscita desiderio colpevole di appropriazione.
 Si veli ciò che, nelle cose, attira
 E l'animo resterà calmo.
 Così: l'Uomo Reale in veste di capo
 Va senza preferenze e appetiti
 Indebolisce gli impulsi [l'uomo del desiderio, l'io fisico], temprando l'essere
 interno [lett: le ossa]
 Senza un sapere (esteriore) e senza desideri guida i diecimila esseri
 Confonde coloro che sanno
 Evita l'agire (centrato nell'io)
 E la società vivrà sempre libera nel suo ordine.*

Alcuni traduttori hanno reso la linea «(lo *sheng-jên*) senza sapere e senza desiderare guida il popolo» con «(lo *sheng-jên*) fa sí che il popolo non abbia sapere né volontà». Per ignorare la valenza simbolica dei rispettivi caratteri, in un moderno traduttore cinese il «privo di preferenze e appetiti» è poi divenuto: «(l'uomo reale) svuota il proprio cuore e si riempie il ventre» (!!!). Sulla stessa linea vi è, fra i sinologi, chi ha interpretato la norma contenuta in queste righe addirittura come un «instupidire il popolo» (i «diecimila esseri») da un lato e, dall'altro, come un «reprimere la parte piú nobilmente umana in cuore e volontà (*hsin* e *chih*) e blandire invece la parte piú volgarmente bestiale – ventre e ossa (*fu* e *ku*)».

La logica interna di tutto il capitolo corrobora invece la lezione qui adottata. Il non sapere e il non desiderare (nel senso di sapere discorsivo e del desiderare dell'individuo) sono i tratti ripetutamente attribuiti all'Uomo Reale dal *Tao-tê-ching*, che in lui sono virtù, quanto sarebbero invece l'opposto nel profano e nel popolo, ovvero quanto sarebbero in questo irrealizzabili (se presi nel senso positivo, come virtù).

In altro capitolo si dice, sí, dell'utilità di tenere il popolo in una ignoranza che ne salvaguardi la semplicità originaria (cosa diversa dall'«instupidirlo»). Ma per ora si allude piuttosto a una desaturazione propiziatrice di misura e allontanatrice di tensioni e di appetiti disordinati (prime linee del capitolo). Come si è detto, si pensa che con la sua sola presenza l'Uomo Reale agisca in tal senso sull'ambiente, favorendo una ordinata spontaneità nella vita sociale.

*Il Tao non è sostanza, è attività inesauribile
 Agire che non lo accresce
 Come è insondabile!
 È come la scaturigine primordiale di ogni cosa.
 Smussa l'acuto
 Schiarisce il confuso
 Tempera l'abbagliante
 Ordina le parti elementari [«la polvere»] (della materia)
 È inafferrabile eppure onnipresente
 Come potrebbe essere stato generato?
 È anteriore (e superiore) al Signore del Cielo.*

Viene sottolineata l'insostanzialità (il «vuoto»), l'attuosità pura del Principio, attuosità che non lo accresce né diminuisce (perciò opposizione sia alla teoria del «farsi» o «divenire» dello Spirito, sia a quella del suo degradarsi per emanazione). L'immagine taoista è anche quella di un vaso che versando continuamente quel che contiene resta pieno e che pur riempiendosi sempre di nuovo resta vuoto. «Scaturigine primordiale» è il senso astratto del *tsung* del testo = avo, padre originario. Se si conserva l'immagine, data la parte di ordinatore propria al capo-famiglia cinese, nella quarta riga, seguendo alcuni traduttori, può anche essere inclusa l'idea di un potere ordinatore. Allora si stabilirebbe un nesso naturale con le quattro righe successive, che trattano dell'azione del Tao.

Per la metafisica taoista sono importanti le due ultime righe, dove il principio è detto «senza origine» – *wu yüan* –, superiore e anteriore al Sovrano del Cielo (lo Shang Ti), cioè al dio-persona. In questo passo è stato notato linguisticamente un certo modo cauto di esprimersi, dovuto alla parte che lo Shang Ti aveva nel culto di Stato sotto la dinastia dei Chou, quando fu composto il *Tao-tê-ching*. È come per un riguardo per quella concezione dell'exoterismo. Ma nell'Introduzione abbiamo già notato l'estraneità delle concezioni personali, teistiche e antropomorfiche del divino alla tradizione primordiale estremo-orientale, ripresa nel suo orientamento astratto, metafisico, da Lao-tze. Chuang-tze (II, 3) chiarisce che si può ammettere il principio di un regolatore universale (da cui per partecipazione deriva il principio di ogni unità, famiglia, popolo, ecc.) ma a condizione che non se ne faccia un essere personale distinto, che lo si intenda «come una influenza senza una forma afferrabile».

*L'Universale [Cielo-e-Terra] non è umano [compassionevole]
 Tutte le cose (prodotte) le usa come mezzi
 Gli Uomini Reali non sono umani (jên)
 Gli esseri essi li hanno come mezzi.
 (Come) il vuoto fra Cielo e Terra [= nella sua Virtù]
 Il Principio è simile ad un mantice
 Si vuota ed è inesausto
 Pur creando inesauribilmente col suo moto.
 (Così) è vano moltiplicare parole e progetti (nella cura pei singoli)
 Tenersi nel mezzo è il meglio.*

Il termine del testo reso con «mezzi» (seconda e quarta linea) è letteralmente «cani di paglia» (*ch'u kou*), simulacri fabbricati nell'antica Cina per certi riti e poi abbandonati, gettati via. Si vuole esprimere che l'Assoluto considera i singoli solamente in funzione universale, cioè in funzione di ciò che li trascende, per ogni altro verso, ossia per quel che sono semplici apparizioni effimere nella corrente delle forme, non curandosi di loro (non-«umanizzazione» del Principio, di contro alla concezione religiosa della Provvidenza e del Dio-amore).

Poiché riproduce in sé la qualità distaccata del Principio, l'Uomo Reale ignora egualmente la sollecitudine umana, anche come la confuciana *jên* (solidarietà, socialità), da alcuni commentatori taoisti chiamata la «piccola virtù» o «virtù inferiore». Nelle due ultime righe, a parole e misure in vista del particolare come tale viene contrapposta l'azione dal «centro», vale a dire da una neutralità libera da preferenze e da sentimentalità, in vista non della parte, ma del tutto, dell'Universale. Fa da modello la virtù del Tao, il quale pur producendo inesauribilmente resta «vuoto» (immagine del mantice), cioè puro, semplice, «libero dall'io». Cfr. Chuang-tze (V, 1) che, riferendosi a Wang-t'ai, la cui influenza «deriva dalla sua trascendenza», dice: Raggiunta l'impassibilità perfetta «lascia evolvere gli esseri secondo i loro destini e lui si mantiene come centro immobile di tutti i destini» (come in altro passo, II, 3, è detto, del Principio: «Centro immobile di un cerchio sulla circonferenza del quale corrono tutte le contingenze, le distinzioni, gli individui»); poiché «vi sono due modi di considerare gli esseri, come individui distinti o come tutti in un grande tutto». È l'imperturbabilità di uno spirito che, «superiore al cielo, alla terra

e a tutti gli esseri, abita in un corpo... Assolutamente indipendente, è signore degli uomini».

Nelle idee sopra esposte vi è chi ha voluto vedere il riflesso di un freddo machiavellismo senza scrupoli. Anche a voler scendere fino al piano politico, ciò potrebbe essere giusto solo se il punto di riferimento fosse la volontà di dominio di un individuo potente, ossia quella esasperazione di un Io particolare che, per contro, è la prima cosa che gli Uomini Reali distruggono in loro (cfr. già il cap. 6).

Circa l'ultima riga, anche nel *Chung Yung* si legge: «Mantenere il giusto mezzo è la perfezione, ma pochissimi sono al mondo che vi possono durare» (4). Il senso metafisico è l'opposto – vale appena dirlo – di quello della moderazione, della «aurea mediocrità» pratica. Circa l'accennata relatività della divergenza delle vedute in Lao-tze e Confucio, si può citare, sempre nello stesso contesto, il seguente passo di quest'ultimo: «Chi regna secondo la virtù del Cielo rassomiglia alla stella polare; è immobile, ma tutto volge ordinatamente intorno a lui» (*Lun yü*, II, 1).

*Eterna è l'energia dello spazio mediano [della valle]
 È la Femina Misteriosa
 La porta della Femina Misteriosa
 È radice di Cielo e Terra
 Continua e invariabile
 Agisce e non si esaurisce.*

Possibile interferenza, in questo capitolo, della dottrina del Tao con residui dell'arcaica concezione del Femminile materno primigenio (*Magna Mater Genitrix*). «Potere dello spazio mediano» – letteralmente, in immagini: «forza vitale (o spirito) della valle». La valle, intesa come lo spazio compreso fra due file di monti, riporta all'idea sia del Vuoto, sia dello spazio mediano ove si manifesta la virtù del principio, nell'eterna promanazione e trasformazione (a differenza del significato della valle – e del femminile – di cui ai capp. 61 e 66). La porta a due battenti in alcuni commenti è stata riferita al Principio che agisce attraverso la Diade, lo *yin* e lo *yang*. L'insieme non risulta chiaro, perché qui all'idea del Principio si sovrappone, in un certo modo, quella della Virtù. Infine, può trattarsi del «fluido eterico» (*ch'i*). Questo è uno dei capitoli più involuti, variamente spiegato. È anche di quelli che sono stati fatti oggetto delle interpretazioni esoteriche nel taoismo operativo, con riferimento all'essere umano occultamente considerato. Sono usati caratteri a significato tecnico, il cui senso è difficile da rintracciare. Come un accenno a interpretazioni di tale genere, la Femina Misteriosa è il principio o energia dell'anima *yin* (*p'o*) da cui chi cerca l'immortalità corporea deve estrarre e coagulare l'essenza sottile; la porta a due battenti allude al naso; dalle ultime due righe si ricava l'allusione alla tecnica del respiro: «a lunghi, lunghi tratti (si respiri) come se si volesse trattenere il soffio, permanendo immobilmente» (cfr. J. J. M. De Groot, *Universismus*, Berlin, 1918, pp. 110-111). La Femina Misteriosa è la «donna interna»: «è continuamente in noi», dice Kuan-tze.

*L'Universale è eterno
 È eterno
 Perché non vive per se stesso.
 Perciò: l'Uomo Reale
 Indietreggiando avanza
 Restando fuori è sempre presente
 Col non fare di sé il centro
 Raggiunge la perfezione.*

Sebbene i caratteri usati nella prima linea siano «Cielo e Terra», qui essi esprimono l'idea della totalità, e non è al Principio qualificato, «nominabile», che ci si riferisce ma all'azione che lo fa eterno: esso «è» in senso trascendente in quanto si nega.

«Indietreggiare» = non mettere avanti sé. Riproducendo in sé il modo del Tao, l'Uomo Reale avanza, cresce trascendentalmente come individuo assoluto nella misura in cui non fa della sua individualità umana il centro (si può anche tradurre: col non aver persona – inclinazioni di persona – diviene persona, consegue la persona). Espressione tecnica taoista: «lasciar cadere la persona come un abito».

*La qualità trascendente assomiglia all'acqua
 Senza resistere assume la forma di ogni cosa
 Prende la posizione più bassa, che gli uomini disprezzano (perché cercano le
 altezze).
 Più si è lungi dall'(agire) comune, più si è vicini alla Via.
 (Così: l'Uomo Reale) nel dominio materiale tiene per buono il restare nel
 posto che ha
 Nel dominio del sentire tiene per buona la profondità dell' abisso
 Se dona, tiene per buona la generosità (impersonale)
 Parlando, tiene per buona la verità
 Governando tiene per buono lo sviluppo ordinato
 Agendo tiene per buono l'accorto raggiungimento del fine
 Nel dominio pratico tiene per buono l'intervenire nel punto giusto.
 Invero, proprio grazie all'adeguarsi senza lotta
 Nulla altera il suo essere.*

Classico paragone taoista dell'acqua per l'agire sottile e la «virtù superiore» (*shang shan*). Adeguarsi esteriormente alle cose e alle situazioni, non estollere ma scendere in basso (il che vuol anche dire: oltre la superficie) per esercitare l'influenza desiderata. Secondo un altro aspetto: in questo contesto al «mi spezzo ma non mi piego» legato alla manfa dell'Io, potrebbe contrapporsi il «piegandomi (= acqua) spezzo». L'insieme del comportamento illustrato in questo capitolo essendo designato come *i hsing* (che vale quanto dire: «facilità di natura»), viene anche indicata la controparte positiva: modo spontaneo e essenziale di operare, di là dalle antitesi.

Mantenere quando si sia riempito sino all'orlo
Non è possibile
Conservare una lama estremamente affilata
Non è possibile.
Non si può, ad un tempo,
Possedere e conservare.
Beni e potere uniti ad orgoglio
Preparano da sé la rovina
Agire e ritirarsi [= passare nell'ombra]
È la Via del Cielo.

Riferimenti, per immagini, alla legge del convertirsi nell'opposto di tutto ciò che è giunto all'estremo. Nell'apice si inizia la decadenza. Per un possesso essenziale e per il controllo delle trasformazioni bisogna saper abbandonare nel punto giusto ciò che si è portato a compimento; legarvisi, e soprattutto associarvi l'orgoglio dell'Io, significa esporsi a venire sbalzati. Il senso interiore di queste massime va anteposto a quello sociale e politico, a cui di solito ci si è arrestati, in termini banali (per esempio: non accumulare ricchezze e beni perché non possono essere messi al sicuro – oppure: ritirarsi ad una vita oscura dopo aver realizzato o aver raccolto onori).

*Conservando l'Uno a che spirito e corpo si congiungano
 E più non si separino
 Far circolare (nel corpo) il soffio fresco e sottile
 Generando l'embrione.
 Pulire lo specchio segreto escludendo ogni pensiero complicato
 A che la mente non ti logori.
 Nei rapporti con gli altri e reggendo lo Stato
 Seguire il non-agire.
 L'instabilità [mutevolezza] della sorte [l'aprirsi e chiudersi della Porta del
 Cielo]
 Valga a sviluppare la ricettività dell'anima [= la virtù del femminile]
 Con la visione essenziale che abbraccia ogni aspetto [«le quattro dimensioni»]
 Eliminare il sapere (discorsivo) [= sembrare ignorante]
 Per raggiungere lo sviluppo:
 Creare senza possedere
 Agire senza appropriarsi
 Elevarsi senza forzare.
 Questa è la Via.*

La prima parte del capitolo riflette le idee del taoismo operativo circa l'elaborazione dell'immortalità (cfr. Introduzione, p. 97 sgg.). Accenno alle pratiche col respiro, veicolo dell'energia vitale, che, sottilizzato, è stato usato come mezzo per l'occulta unificazione di spirito e corpo nell'Originario. «Spirito e corpo», *hun* e *p'o* (prima linea) – di rigore, tecnicamente: anima *yang* e anima *yin*, anima spirituale e anima fisica. La prima è il principio luminoso non-terrestre, l'altra l'ente di vita. Si potrebbe anche dire: principio «essere» e principio «vita». La condizione privilegiata dell'immortalità è conseguita attraverso l'unione dei due principî, nel senso di una perfetta penetrazione del *p'o* da parte dell'*hun*, della «vita» da parte dell'«essere», travolto e obnubilato all'entrare nella corrente delle forme. L'integrazione dei due principî nell'Uno è paragonata al formarsi di un embrione – l'embrione di una esistenza sottratta alle trasformazioni. Su queste pratiche, oltre il già citato studio di H. Maspéro, si può cfr. il testo, tradotto anche in italiano, *Il Mistero del Fiore d'Oro* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1971).

Si accenna anche al punto di partenza di tali pratiche: il distacco dall'ambiente, la semplificazione e la calma della mente, per conservare la propria natura completamente pura e integra. Cfr., in Chuang-tze (IV, 1), l'«astinenza del cuore»: «Non ascoltare con le orecchie né col cuore, ma soltanto con lo spirito. Precludere la via dei sensi, tener puro lo specchio del cuore. Tenersi vuoto... Dall'esterno, non far penetrare nell'interno che cose che non abbiano più nome (impressioni liberate dalle traduzioni mentali)»; VII, 6: «L'Uomo Trascendente non esercita la sua intelligenza che al modo di uno specchio: sa e conosce senza che ne segua attrazione o repulsione, senza che sussista alcuna impronta. In tal guisa è superiore ad ogni cosa e neutro di fronte ad esse»; XIII, 1: «Il cuore dell'Uomo Reale, completamente calmo, è come uno specchio che riflette il Cielo, la Terra e tutti gli esseri». Tutto questo, da riconnettere al «pulire lo specchio segreto» di Lao-tze.

Gli sviluppi successivi operativi, come congiungimento «decoagulante» di corpo e spirito, sono attestati anche in Lieh-tze (II, 3; IV, 6) in questi termini: «Lo spirito si condensa via via che il corpo si dissolve» (si «eterizza», si «rarefà»). Si noti la corrispondenza con la formula *solve et coagula* della tradizione ermetico-alchemica occidentale, la quale conobbe parimenti la formula: «corporizzare lo spirito, spiritualizzare il corpo, rendere fisso il volatile e volatile il fisso» (su ciò, cfr. la nostra opera *La Tradizione ermetica* cit., Parte Seconda, § 16).

La seconda parte del capitolo torna a tratteggiare il comportamento «non-agente» degli Uomini Reali.

*Trenta raggi convergono nel mozzo
 Ma è il vuoto del mozzo l'essenziale della ruota.
 I vasi son fatti di argilla
 Ma è il vuoto interno che fa l'essenza del vaso
 Mura con finestre e porte formano una casa
 Ma è il vuoto di essi che ne fa l'essenza.
 In genere: l'essere serve come mezzo utile
 Nel non-essere [nel vuoto] sta l'essenza.*

Imagini varie usate ad esprimere l'idea, che l'essenza del materiale e del sensibile sta nell'immateriale e nell'invisibile, che il «pieno» è ordinato al «vuoto»; riferimento al piano metafisico («vuoto» = trascendenza) e riferimento concordante alla natura del non-agire. La ruota a trenta raggi era quella di un antico cocchio sacrale.

Nell'interpretazione esoterica propria al taoismo operativo questo capitolo è stato anche messo in relazione con la distillazione del sottile dal denso, il secondo essendo ordinato al primo e dovendo esser risolto nel primo (nell'anima *yang*) nella «soluzione della forma».

Per l'ambivalenza del Tao, cfr. l'espressione: «È pesante come una pietra, lieve come una piuma».

La vista dei colori accieca gli occhi dell'uomo
La percezione dei suoni assorda l'udito
Il gusto dei sapori rende ottusa la bocca
L'immedesimarsi nell'azione oscura la mente
Il desiderio bramoso [la passione] distrugge la possibilità di movimento
(legando al corrispondente oggetto)
Perciò: l'Uomo Reale
Non perde l'io nel non-io
Esclude l'esteriore, consiste nell'interiore.

Massime con possibile valenza anche iniziatica, in relazione alla disciplina del sottrarsi alla violenza delle impressioni del mondo esterno (vedi, più oltre, il «chiudere la porta») onde sviluppare una sensibilità sottile (quella, che nelle prime linee è detto venir soffocata o impedita) e consolidare la libertà interiore, cosa che equivale ad uno spostare gradatamente il centro dal piano dell'anima *p'o* a quello dell'anima *hun*. È insegnamento taoista che già l'uso naturale dei sensi può esser dannoso, quando si tratta di difendere e di conservare intatta la «semplicità originaria» (*p'u*): ciò, per l'irrompere della molteplicità delle apparenze sensibili nella mente.

Un esempio della distanza, nel testo cinese, fra il senso letterale dei caratteri e il loro significato astratto: letteralmente la penultima linea suonerebbe più o meno così: «(l'Uomo Reale) è per il ventre e non per l'occhio». Si è che l'occhio viene considerato come la porta attraverso cui il mondo esterno penetra nell'io, lo altera e trasporta, soffocando i sensi interni, mentre il ventre è preso come la parte «vuota» del corpo, quindi, trasponendo (secondo le idee esposte nel capitolo precedente), come simbolo della parte essenziale e trascendente dell'essere umano. La preminenza del ventre sull'occhio sta pertanto a significare che l'Uomo Reale non si perde nel mondo che si rivela all'occhio, cioè nel mondo esteriore, nel non-io. Cosa generalmente ignorata in Occidente, l'obesità, il «grande ventre» con cui spesso «Immortali» e saggi taoisti, ma anche certi Buddha cinesi e giapponesi, sono stati raffigurati, ha un carattere simbolico basato sull'idea ora spiegata: allude allo sviluppo che in tali esseri ha appunto il principio «vuoto» o dimensione del «vuoto» – l'elemento immateriale o trascendente. Ventre, basso ventre – in giapponese: *hara*. Sul suo significato di centro in scuole esoteriche giapponesi tuttora esistenti,

cfr. K. Dürckheim, *Hara, Centro vitale dell'uomo secondo lo Zen* (Edizioni Mediterranee, Roma, 1969), e sui problemi che vi si legano il nostro saggio: *The Japanese Hara-theory in its Relation to East and West* (in *East and West*, n. 2 del 1958).

Grazia ricevuta ferisce quanto disgrazia
La grandezza appesantisce come il corpo.
Che significa: «Grazia ricevuta ferisce quanto disgrazia»?
La grazia ricevuta implica il proprio abbassamento
Vi è ansia nell'attenderla
Vi è ansia nel perderla.
Che significa: «La grandezza appesantisce come il corpo»?
Aver un corpo [una persona] vuol dire offrire presa
Il corpo è il principio della pesantezza
Se non lo si avesse
Non vi sarebbe passibilità.
Perciò: chi si stacca dalla grandezza
Può reggere liberamente l'impero
A chi è attaccato al corpo così poco come all'impero
Può affidarsi all'impero.

Il testo di questo capitolo è assai corrotto. Così ne sono state date traduzioni divergenti. Invece di «grazia ricevuta» si può anche leggere: favori, onori ricevuti; ci si riferisce, allora, al dipendere a causa di ciò, con l'implicito abbassamento della propria, più intima dignità, il che è «disgrazia». L'ideogramma per «corpo» può esser anche reso con «persona»; allora le passibilità, date come termine di paragone per ciò a cui espone la grandezza esteriore, profana, sono quelle inerenti all'esser persona, in senso limitativo: variante, questa, alla quale apportando lievi modificazioni può accordarsi egualmente l'insieme, conservando l'interpretazione complessiva data al capitolo.

*Lo si guarda e non lo si vede, onde è detto invisibile
 Lo si ode e non lo si intende, onde è detto senza suono
 Lo si tocca e non lo si afferra, onde è detto incorporeo.
 Queste tre caratteristiche del trascendente
 Si mescolano e dicono un'unica cosa.
 È negazione della luminosità superiore
 E dell'oscurità inferiore
 È immenso e insuscettibile di nome
 Rimanda a ciò che sta prima (e al disopra) dell'essere
 La sua forma è l'assenza di forma
 La sua figura è l'assenza di figura
 Profondità indiscernibile
 Se porti avanti lo sguardo non ne vedi la fine
 Se porti indietro lo sguardo non ne vedi l'origine
 Principio primordiale
 In atto adesso [come in ogni tempo = perennemente attuale]
 Si segua la via degli Antichi
 E si conoscerà l'essenza eterna del Principio.*

La nona riga può essere intesa sia metafisicamente: il Tao sta prima e al disopra dell'essere – sia in questi termini, riferendosi ai singoli esseri: il Tao li riporta dalla corrente delle trasformazioni a ciò che sta prima e al disopra dell'essere (allo stato preformale).

Nelle prime righe: il Principio, tangibile ma inafferrabile. Il suo non-essere, che non è il non-esistente. Potrà interessare questo passo di Kuan-tze (XIII, 36), per l'incontro degli attributi del principio con la tecnica della realizzazione: «Il Tao non è lontano, pure raggiungerlo è difficile... Vuoto e non-essere, incorporeità e immaterialità, ciò si chiama Tao. Il Cielo è vuoto, la Terra è calma, né l'uno né l'altra si sforzano. Getta via l'io e taci: allora in te permarrà la chiarezza divina. Chi capisce profondamente il silenzio (*p'u jen*) e l'immobilità comprenderà la trama essenziale del Tao... Se (l'uomo) rinuncerà alle brame, il vuoto (*hsü*) lo compenetrerà interamente; da esso compenetrato, resterà calmo e non-agente; calmo e fermo, riprenderà contatto con l'etere vitale; chi possiede l'etere vitale è staccato (dalla forma terrestre); staccato, irraderà luce come un dio (*ming shen*)».

I Maestri dei tempi antichi
Erano liberi, chiaroveggenti, misteriosi, intuitivi
Nella vastità delle forze del loro spirito non sapevano di un Io
Questa incoscienza della forza interiore dava grandezza al loro aspetto.
A caratterizzarli con immagini:
Erano prudenti
Come chi attraversi un corso d'acqua (gelato) d'inverno
Vigili
Come chi sa intorno a sé il nemico
Freddi
Come un estraneo
Vanenti [elusivi]
Come ghiaccio che fonde
Rudi
Come legno non dirozzato
Vasti
Come le grandi valli
Impenetrabili
Come l'acqua torbida.
Chi, oggi, con la grandezza della sua luce potrebbe schiarire le tenebre inte-
riori?
Chi, oggi, con la grandezza della sua vita potrebbe rianimare la morte
[l'inerzia] interiore?
In quelli era la Via
Erano individui e signori dell'io
E il loro non-essere [la loro vacanza = il non afferrare, prendere o riempirsi,
in senso traslato]
In loro era perfezione.

La caratterizzazione dei Maestri dei tempi antichi, modelli del taoismo, appare associata all'idea tradizionale del corso regressivo dell'umanità storica, avvertito in modo vivo anche nel mondo estremo-orientale (un proverbio cinese dice: «L'antichità era come riso pieno, noi siamo come gusci vuoti» – cfr. anche il riferimento di Lao-tze alla «via degli Antichi» nel capitolo precedente). Si tratta di un insegnamento di portata generale, e quel che nel *Tao-tê-ching* lo

riflette non deve esser riferito alle mere condizioni politiche locali cinesi, alla decadenza della dinastia dei Chou, sotto cui avrebbe vissuto Lao-tze, come secondo la banale interpretazione di diversi commentatori o traduttori. «Una luce viva rischiarava l'alta antichità, ma di essa è giunto fino a noi appena qualche raggio. A noi sembra come se gli Antichi vivessero nelle tenebre perché li vediamo attraverso la fitta nebbia da cui usciamo. L'uomo è un bambino nato a mezzanotte: quando vede sorgere il sole crede che lo ieri non sia mai esistito» (testo taoista citato da R. Rémusat). Cfr. Chuang-tze (XXXIII, 1): «Gli antichi collaboravano con gli influssi trascendenti celesti e terrestri, con l'azione del Cielo e della Terra» (è il concetto, già accennato, della Grande Triade)

A causa della loro struttura nell'originale, le ultime linee del capitolo sono controverse. Si è essenzialmente seguita la lezione dell'Ular (1) come quella che connette organicamente tali linee col resto e che le mantiene al livello dell'insieme.

(1) Cfr. Introduzione a *Il Libro della Via e della Virtù*, nota 1 (N.d.C.).

*Chi realizza il vuoto estremo
 Trova ciò (che di là dal mutevole e dal particolare) sussiste immobile e calmo
 Nel flusso degli esseri innumerevoli
 Vede il loro uscire [passare allo stato formale] e pullulare
 E come tutti ritornano alla radice.
 Tornare alla radice significa stato di riposo
 Da tale riposo (riescono per) un nuovo destino
 Questa è la legge immutabile (della trasformazione)
 La conoscenza della legge immutabile porta alla chiara visione
 La non-conoscenza della legge immutabile porta all'agire cieco e dannoso
 La conoscenza della legge immutabile conduce all'equanimità distaccata
 Essere distaccati significa essere superiori
 Essere superiori significa essere regali
 Essere regali significa essere come il Cielo
 Essere come il Cielo significa essere simili al Principio
 All'eterno e identico
 E si sarà per sempre fuori dal danno.*

Il capitolo va di solito sotto la designazione *kuei kên* = «ritorno alla radice». Vi sono brevemente tratteggiate le due vie di cui abbiamo parlato nell'Introduzione. Per un lato, la legge eterna del flusso delle trasformazioni, dell'«entrare» e «uscire» degli esseri, vicenda per la quale nei commenti si usa anche l'immagine dell'esser espirati (uscire, nascere, nel segno dello *yang*) e riinspirati (tornare, morire, nel segno dello *yin*), o quella del moto avanti e indietro di un telaio di tessitrice (*Lieh-tze*). Dall'altro lato, la contemplazione di questa legge, contemplazione che avvia al distacco, e la percezione del substrato immobile delle trasformazioni, che «riporta alla radice», rende l'Uomo Reale simile al Cielo e lo mette fuori dal danno (solo nell'interpretazione esoterica, dai danni e dai rischi inerenti a questa unica vita – esotericamente: immunità rispetto a ciò che può procedere delle crisi legantisi ai cambiamenti ontologici di stato).

È bene sottolineare che il taoismo conosce questa doppia possibilità, che quindi il suo orizzonte non si esaurisce affatto – come più d'uno ha sostenuto – nella eterna monotona vicenda dell'apparire e scomparire, dell'uscire e del

rientrare degli esseri, con una conseguente indifferenza fatalistica come norma di saggezza. Lieh-tze (I, 9) chiama questo «il sapere inferiore». Il sapere superiore concerne invece la conoscenza del Principio e la reintegrazione nella radice (da Lieh-tze, IV, 2, indicata in questi termini: anzitutto unione profonda di corpo e spirito, poi integrazione di tale unità nelle forze del mondo, portate dal «non-essere», cioè dalla trascendenza). Per chi giunge a tanto, dice Lieh-tze (VI, 2), l'esistenza nella corrente delle forme appare come un lungo sonno, e la morte come il grande risveglio da un sogno (Chuang-tze, II, 8 - cfr. VI, 8: «Tu ed io che stiamo parlando in questo momento, siamo come due sognanti non svegliati»).

Lo stesso Chuang-tze (XIX, 1, 2) dice che colui che, avendo il corpo e lo spirito intatti e uniti alla natura, «avendo raccolto tutte le sue potenze», «ha raggiunto il punto di partenza delle trasformazioni e vi permane», al prodursi della dissoluzione della forma «è capace di trasmigrare». Non si dissolve, ma, «quintessenziato, diviene cooperatore del Cielo».

*Il popolo nelle origini quasi non sapeva che ci fossero (dei sovrani)
 I successivi (sovrani) furono amati e esaltati
 I successivi furono temuti
 I successivi furono disprezzati
 La loro slealtà [fedeltà incompleta] distrusse ogni fiducia
 I primi, gravi, riservati nel parlare
 Realizzavano perfettamente la loro funzione
 E i diecimila esseri dicevano:
 «Viviamo secondo la nostra natura».*

Fino a tempi recenti in Cina l'«invisibilità dell'imperatore» (perché, secondo il rituale, egli solo rarissimamente si mostrava) fu un simbolo esteriore del governo invisibile «non-agente». Il testo indica le forme successive, sempre più degradate, assunte dal tipo del capo. Anzitutto la «distanza» viene meno (il principio, prima, era: «si esercita una influenza, solo mantenendosi distanti»). Il sovrano è visibile e «popolare»: ama la popolarità o ha bisogno di essa. Il suo prestigio non si basa sul sentimento di distanza, ma su quello di vicinanza a lui della massa governata; per questo viene amato. In un terzo tempo subentra il tipo del principe che governa solo perché è temuto. Si giunge infine al capo che, ad un tempo, è temuto e disprezzato, col che viene meno ogni rapporto di lealismo e di reciproca fedeltà, e la struttura di uno Stato raggiunge il limite dell'instabilità.

Il sovrano delle origini, «il cui potere deriva da quello del Principio», è stato chiamato «il Misterioso» – dice Chuang-tze. Egli trasmette l'influenza del Principio a tutti gli esseri, facendo sviluppare in essi le capacità naturali; in origine la sua «politica» consisteva «nel ricondurre la natura individuale dei singoli alla conformità con la virtù universale agente» (XII, 1-10). L'idea generale è riassunta abbastanza bene dal Granet (*La pensée chinoise*, cit., p. 547) nei seguenti termini: «Pel profitto di tutte le cose, ma senza carità né orgoglio, si limita a concentrare in sé una intatta Maestà... questa Maestà sovrana non si distingue da un Potere puro né da una conoscenza integrale (*i she*)... Autocrate sconosciuto, fa la sua opera senza che nessuno se ne accorga, e quest'opera si compie senza interessare in nulla colui donde promana».

*Perduta la Via
 Misero avanti "umanità e giustizia"
 (Perduta la semplicità originaria) da abilità e scaltrezza
 Nacque la grande ipocrisia
 Spezzato il vincolo di sangue che legava all'originario
 Si supplì coi sentimenti familiari
 Quando i regni caddero nel disordine
 Si fecero avanti i "buoni ministri".*

*Togli la (piccola) saggezza, metti via la prudenza
 E assai maggiore sarà il vantaggio del popolo
 Non si bandiscano umanitarismo e moralità
 E una solidarietà spontanea [= da famiglia] tornerà a regnare nella società
 Si svalutino gli scopi utilitarî, si disprezzi l'agire interessato
 E nella società le azioni colpevoli scompariranno.
 (Ma anche) circa queste tre massime
 Non ci si deve attenere alla lettera
 Occorre essenzialmente:
 Essere (se stessi) in rude, naturale schiettezza
 Staccati da ambizioni particolari liberarsi da vani desiderî.*

Visibile continuità di questo capitolo col precedente. Il bandire le «virtù» è, per il taoismo, solo il segno di una società corrotta. Cfr. cap. 38: «La virtù superiore non dà se stessa come virtù». Si parla anche della «non-virtù delle virtù», nelle seconde intendendosi quelle artificiali corrispondenti ad una precettistica esteriore che, più che ripristinare una vita integra, aumenteranno soltanto il danno col propiziare ipocrisia e scaltrezza. La polemica taoista in tal senso, non senza riferimento ad un confucianesimo deterioro o mal inteso, è spesso andata oltre il segno. «Umanità e giustizia» – *jên* e *i* – sono appunto virtù cardinali confuciane. Anche i sentimenti familiari ridotti a comportamenti convenzionali e obbligati appartengono alla decadenza (cap. 18). Cfr.

Chuang-tze (XIII, 5): «Questo affannarsi dietro umanità e giustizia ricorda un tale che si mise a battere un tamburo nel dar la caccia ad un figlio fuggente, col solo effetto di farlo fuggire più lontano... Unite la vostra influenza a quella del Principio anziché imporre virtù artificiali, e potrete giungere a qualcosa».

Dalle ultime linee del cap. 19 si chiarisce il punto positivo di riferimento: la condotta che deriva dall'esser se stessi, invece di riflettere una norma della società. L'eliminare i desideri, come vani desideri, qui non deve essere inteso in un senso ascetico, sforzato o rinunciatario. È idea fondamentale del taoismo, che nell'uomo un complesso di desideri, di tendenze e di interessi non è affatto «naturale», è un errore, è qualcosa di artificiale e di parassitario. Si è veramente se stessi – e si è nella Via – quando ci si libera da esso. Allora si manifestano anche le vere virtù. La «moralità», lungi dal ripristinare questo stato di naturale equilibrio, allontana ancor più da esso, aggiungendo ad una stratificazione un'altra stratificazione. Immagine efficace: «L'inizio è ciò che chiamo il disgelo (la dissoluzione della concrezione dell'lo esteriore), dopo di che il fiume comincia a prendere il suo corso» (Chuang-tze, XXIII, 3).

In un certo modo, nel capitolo che segue la stessa doppia istanza viene riaffermata. Fra le escrescenze rispetto allo stato naturale, delle quali ci si deve potare, vien fatto rientrare anche il mondo dell'intellettualismo e delle distinzioni sociali fra «bene» e «male». Però, in contrapposto, si descrive un esser se stessi che porta già abbastanza lontano, sulla linea dell'Uomo Trascendente nella sua forma chiusa e impenetrabile. Il riferimento, come si vedrà, è in prima persona – è quasi l'unico passo del *Tao-tê-ching* ove l'autore parla di se stesso: però con l'intento visibile di tratteggiare un modello.

*L'intelletto (discorsivo, raziocinante) è fonte di dolore
 Le distinzioni dialettiche, che consistenza hanno?
 Fra «bene» e «male» quale è la differenza?
 "Agire come tutti gli altri" – norma basata sul timore.
 No! (fuori da) questo squallore.*

*Tutti sono trasportati da una facile gioia
 Basta loro una festa
 Un paesaggio di primavera quale ci si offre da una terrazza
 Io, invece, ancorato nel fondo della corrente del sentimento
 Resto serio e calmo [oltre la gioia] come un fanciullo che non ha ancora sorriso.
 Vivo così e vado come se non appartenessi a nessun luogo.
 Tutti desiderano l'eccesso
 Mentre io sono come chi nulla possiede
 (Sembro) ignaro, semplice, senza spirito pratico
 Tutti vivono nella luce
 Mentre io sono oscuro
 Tutti hanno bisogno di compagnia
 Mentre io non amo che l'altezza solitaria
 Indeterminabile come le acque dell'oceano
 Come l'onda volgo senza posa
 Tutti mirano a qualcosa
 Mentre io sembro semplice e incapace
 Sono diverso da tutti
 Ma, unito all'essenza originaria produttrice, solo io sono un io.*

*La grande Virtù quale si manifesta
 È solo l'esteriorizzazione del Principio
 Ma la sostanza del Principio
 È indifferenziata e inafferrabile
 Indifferenziata e inafferrabile
 Essa contiene i semi [gli archetipi, le possibilità seminali degli esseri, costituenti il loro elemento indistruttibile, il loro «cielo»]
 Misterioso e incomprensibile
 Esso contiene le esistenze [= gli esseri passati allo stato formale]
 Profondo e nascosto
 Esso contiene le essenze [gli esseri trasformati – gli «spiriti»]
 Come tale è la grande Realtà
 (Di tutti gli esseri) la sede sicura.
 Dall'origine sino al presente
 Non muta il suo Nome
 Da lui procede il principio animatore (di ogni cosa)
 Quale è il fondamento di tale conoscenza?
 Questo.*

Gli esseri non cessano di vivere nel Principio e di aver in lui la loro «sede sicura» nella triplice condizione: 1) nello stato preformale «facendo parte di Cielo-e-Terra» come archetipi o semi (λόγοι σπέρματιχοί); 2) nell'esistenza formale o esistenza in senso proprio e limitativo; 3) come forme pure. Coesistenza dell'emissione, del movimento eterno ove si succedono tali stadi, e della misteriosa, inafferrabile, immota Unità.

All'inconoscibilità e all'inafferrabilità che a tale stregua sarebbero i predicati del Principio viene contrapposta, nelle ultime righe, la forma propria ad una conoscenza possibile del suo mistero: «questo», termine da riferire all'intuizione diretta, metafisica e superrazionale (esso ricorre nel cap. 54). Si confronti l'espressione *tathata* che, usata con un significato analogo, nel buddhismo mahâyânico designò il contenuto della suprema, non pronunciabile esperienza.

Essere interi nel frammento
Dritti nel curvo
Pieni nel vuoto
Intatti nella corruzione.
Raccolti si consegue
Dispersi si fallisce
Perciò: l'Uomo Reale conserva l'Uno originario
Diviene così modello pel mondo
Non si mette in luce e risplende
Col non affermarsi s'impone
Privo di compiacenza per sé diviene grande
Perché non combatte
Nessuno può attaccarlo.
"Essere interi nel frammento"
Quest'antica massima
Sarebbe forse priva di senso?
No: nella Via essa è la verità.

Il detto della prima linea, ripetuto nella terz'ultima – *ch'ü tsê ch'üan* – è interpretabile tanto nel senso di una norma («essere interi nel frammento») quanto in senso ontologico (interezza *del* frammento). Ontologicamente si vuol dire che nella Via il frammento (la parte) è l'intero (come pure il curvo è dritto, il vuoto è pieno, ecc.). È l'idea delle «perfezioni parziali» che riflettono a loro modo il Principio. Non si deve intendere (come han fatto varî traduttori) che il frammento *diverrà* l'intero, ecc. materialmente, per trasformazione o sviluppo, bensì che già lo è se visto nella Via. Invece nel senso normativo quella massima («essere interi nel frammento») rimanda ad un concetto specifico estremo-orientale della perfezione: compiere esattamente e perfettamente ogni cosa, con una concentrazione naturale e senza sforzo. Allora, qualunque sia l'attività che si svolge, si è nella Via. Cfr. in Chuang-tze (XIX, 3): «Unificare le intenzioni; averne solo una, che si confonda con l'energia vitale» (cfr. XIX, 10, 12). Vi è una relazione tra tale idea e quella, già spiegata, della «semplicità originaria», anche nel suo aspetto «magico».

Parla poco e agisci come la natura
Un vento impetuoso non soffia un'intera mattinata
Un acquazzone non dura un intero giorno
Questa impersistenza è propria alla stessa natura [= a Cielo-e-Terra]
Se nemmeno la natura ha il potere di persistere (in azioni estreme)
L'uomo ancor meno lo può
Perciò: nella vita imitare (non agendo) il Principio
Per divenir tutt'uno col Principio
Imitare (agendo) la (sua) Virtù (tê) per far tutt'uno con essa
Abbandonarsi alle trasformazioni per realizzar(ne) in sé il potere
Adeguandosi al Principio fruire di esso
Adeguandosi alla Virtù fruire di essa
Adeguandosi alle trasformazioni fruire di esse
(Però nei piú) a tanto manca la sicurezza interiore, donde l'incompleta fiducia.

L'Uomo Reale si adegua al Principio e lo riproduce nella sua duplice natura: non-agente (il Tao in senso proprio) e agente (la Virtù del Tao). La seconda, come si sa, agisce nella perenne trasformazione. Così in tutto ciò che è esterno l'Uomo Reale non si irrigidisce e non resiste contro l'instabilità che lo stesso Cielo-e-Terra, specie nelle sue manifestazioni estreme, gli mostra; segue il corso delle trasformazioni delle forme, l'immutabile non essendo da cogliere e da realizzare su questo piano. A tanto occorre però una sicurezza interiore, qualcosa come una intrepidezza o «fiducia metafisica» (nella Via): l'arte di un lasciarsi attivamente andare, come chi si abbandonasse al giuoco delle onde senza farsi sommergere. Il che, è da pochi (ultima linea).

Nelle linee decima e tredicesima il carattere *shih*, reso con «trasformazione», ha il senso piú corrente di «difetto» («trasformazione» sarebbe propriamente *i*). La traduzione letterale sarebbe perciò: «unirsi al difetto (*shih*) per fruirne (o goderne)». Con «trasformazione» (riferita all'instabilità e ai mutamenti di cui si parla al principio e che sono il modo della Via) al posto di «difetto», il senso delle due linee si accorda bene col resto. Volendo invece mantenere il significato letterale, la frase potrebbe riportare ancora una volta alla norma dell'esser interi nel frammento e della natura propria: unirsi al difetto equivale a volere ciò che si è nelle condizioni limitative dello stato formale; con questa adeguazione, escludendo l'arbitrio e la mania dell'Io, si è nella Via.

Lo sforzo di chi si tiene in punta di piedi non è innalzarsi
Scartare esageratamente le gambe non è camminare
Chi si mette in luce resta nel buio
Chi crede di esser giunto si trova riportato indietro
Mettersi avanti è perder valore
Stimarsi è decadere
Rispetto alla Via tutto ciò
Non è che escrescenza e detrito [rifiuti].
Rispetto al fine, è cosa da disdegnare
È ben lungi da tutto ciò chi è nella Via.

La linea di chi, unito al Principio, manifesta una naturale, impersonale spontaneità è opposta a tutti i comportamenti basati sullo spostare e l'esteriorizzare il centro di sé nella concrezione del piccolo Io, semplice escrescenza (il testo aggiunge: «rifiuto») rispetto all'essere. Ogni accentuazione di quello si converte automaticamente in una menomazione di questo: tema taoista a noi già noto. Sullo stesso ordine di idee una espressione taoista ancor più drastica è: l'Io è un ascesso che scoppia con la morte.

*Esiste un Principio indefinibile e perfetto [essere e non-essere]
 Anteriore a Cielo-e-Terra
 Calmo e nascosto
 Solitario e privo di mutamento
 Presente in tutto ciò che si muove (eppure) inalterabile (perché non partecipa al movimento)
 Nutrisce tutto ciò che è.
 Innominabile
 L'uomo lo chiama la Via (Tao)
 Grandezza che egli si sforza di concepire.
 Grandezza significa processo
 Procedere è volgere verso l'infinitamente lontano
 L'infinitamente lontano è il ritorno.
 Così: grande è il Principio, grande è il Cielo
 Grande è la Terra, grande è l'uomo regale (wang)
 (Come) nell'universo quattro sono le grandezze [i quattro elementi]
 Chi regna è una di esse.
 Dell'uomo il fondamento è la Terra
 Della Terra il fondamento è il Cielo
 Del Cielo il fondamento è la Via
 La Via è fondamento a se stessa [è l'incondizionato]*

Nella prima linea l'opposizione dei caratteri *wu* e *yu* può anche esprimere una simultaneità di essere e non-essere (Wilhelm). Si è aggiunta la parentesi affinché il lettore, se vuole, abbia in vista anche questa seconda possibile interpretazione, aderentissima alla metafisica del Tao.

La quinta linea esprime l'idea che il Principio, pur essendo presente in ogni movimento (lett.: «gira dappertutto»), non vi partecipa, non ne resta quindi modificato (opposizione a panteismo e a immanentismo assoluto). Cfr. Chuang-tze (XXII, 6): «Il Principio produce la successione (degli opposti), ma non è questa successione. È l'autore delle cause e degli effetti, ma non è la causa e gli effetti».

Le linee decima, undicesima e dodicesima trattano del decorso ciclico per cui l'estremamente lontano riporta all'origine e l'apice dell'esistenza for-

male trapassa nell'uscita dalla forma e nel ritorno alla radice (coincidenza metafisica di inizio e di sbocco).

Nelle linee 13-16 se si astrae dal Principio resta la Grande Triade – concetto classico di tutta la tradizione cinese – costituita dal Cielo, dalla Terra e dall'Uomo. Il carattere *wang* per «uomo» può anche avere il significato di sovrano, perché questi è l'uomo in senso eminente: a tal segno, che in Cina una delle espressioni che lo designano è «l'Uomo Unico». Così in tali righe abbiamo associato i due concetti usando il termine «uomo regale». Come si è detto nell'Introduzione, il terzo termine della Grande Triade cinese è in effetti l'Uomo soprattutto in funzione di sovrano-pontefice. Come ha rilevato il Guénon (*La Grande Triade*, cit., cap. XVII), la funzione «pontificale», cioè di mediazione e collegamento fra Cielo e Terra (quali principi metafisici e non quali elementi della natura visibile), è indicata dalla stessa struttura del carattere *wang*.

Invece, nella linea diciassettesima è il caso di interpretare *wang* semplicemente come «uomo», perché solamente dell'uomo nel senso corrente può dirsi che il fondamento sia la Terra.

*Il grave sta alla radice del lieve
 Il calmo è signore del movimento disordinato
 Perciò: l'Uomo Reale pur agendo
 Mai abbandona la sua calma gravità
 Anche nella gloria e fra gli splendori del mondo
 Resta solo con se stesso, staccato dall'esteriore.
 Ma che sarà se i grandi danno spettacolo di leggerezza?
 Con l'esser leggeri si perde la radice
 Lasciandoci andare si perde ogni autorità, si perde l'imperio.*

A parti di questo capitolo sono state date interpretazioni esoteriche, con riferimento alla teoria dei «campi di cinabro», *tan t'ien*, considerati dalla fisiologia iperfisica dell'essere umano. Il campo inferiore, che sta alla radice, è detto «il campo della forza» e ha una parte importante nei procedimenti di elaborazione della «immortalità corporea». Si cfr. anche il già citato libro del Dürckheim per la nozione giapponese dell'*hara*.

*Buon camminatore non lascia orme
 Buon parlatore non aggredisce
 Buon calcolatore non ha bisogno di contare
 Buon imprigionatore chiude senza sbarre
 Buon vincolatore lega senza usare corda né nodi.
 Così: l'Uomo Reale sa sempre che cosa deve fare
 Nulla respinge
 Ha sempre mezzi adeguati allo scopo
 Non si trova mai ridotto all'impotenza
 Ciò velando la (sua) luce.
 Così l'Uomo Reale
 È il signore dell'uomo inferiore
 L'uomo inferiore
 Non è che la sua materia
 A questa sua qualità (l'Uomo Reale) non dà valore
 Non cessa di curare (impersonalmente) ciò che gli fa da materia
 La sua sapienza non apparisce.
 Tutto ciò è sottile e essenziale.*

Nuovi riferimenti ai modi dell'agire senza agire. Alcuni traduttori hanno visto in questo capitolo un'antitesi fra chi esercita tali modi di agire e chi usa l'azione diretta per affermare il proprio potere sugli uomini o, come dice il Wieger, «per fare il salvatore professionale degli uomini e delle cose». Il senso è piuttosto che anche a voler conseguire scopi del genere il mezzo migliore è proprio l'influenza invisibile «priva di tracce» che l'Uomo Reale esercita celando al profano la propria vera natura. Il titolo generalmente dato a tale capitolo, *ch'iao yung*, sottolinea appunto questo significato sostanziale, perché vuol dire la tecnica o l'arte dell'azione indiretta (nel senso volgare peggiorativo, *ch'iao* significa addirittura «abilità come scaltrezza»).

Saper della propria forza
E sembrare volontariamente debole
Significa possedere la qualità della valle.
Chi è come la valle
Conserva la Virtù
Ritrova lo stato primordiale.
Saper della propria luce
E sembrare oscuro
Questa è la base.
Di chi possiede questa base
La Virtù non vacilla
Egli ritorna allo stato perfetto.
Saper della propria altezza
E sembrare piccolo
Significa possedere la qualità della valle.
A chi è come la valle
Basterà la costante Virtù
Nello stato della semplicità originaria
La semplicità dell'elementare non ancora disperso nelle forme.
L'uomo realizzato usandola
Diviene capo
E governa dall'Uno, non con azioni particolari.

Attenendosi al senso letterale, e non a quello astratto, le due prime linee possono esser anche rese con: «sapere della propria forza di maschio ed avere la virtù della femina» (maschio = forte, femina = debole). Allora non si tratta soltanto della duplicità dell'Uomo Reale in quanto all'esterno si presenta come il contrario di ciò che è, e nel caso specifico conosce una virilità assai diversa da quella basata su di una rozza affermazione esteriore; la similitudine con la valle importa piuttosto un riferimento alla virtù sottile del ricettivo o del femminile, di cui si parla più esplicitamente anche nel cap. 61, unita alla già nota immagine, usata per la *tê* del Principio, della valle come il luogo più basso che attira e capta le acque di ogni luogo più alto.

La quart'ultima linea è riferibile al Principio: «una semplicità che specificandosi per modificazione produce gli esseri». Come si vede, ricorre nel capitolo l'idea fondamentale taoista del ritorno alla «semplicità primordiale» secondo il suo valore metafisico. La sua applicazione (ultime righe) è il «governo olimpico»(Wieger): influire del tutto tenendosi al centro, anziché con azioni particolari dirette. Per l'omonimia di «scolpire» e «governare», idee espresse entrambe dall'ideogramma *chih*, è anche ricavabile il senso: «il grande scultore poco taglia» (Waley).

*Per mantenere l'impero dover ricorrere all'azione diretta
 Significa esser costretti al contrario di ciò che si dovrebbe fare.
 L'impero è un organismo delicato e complesso
 Non si conforma a regolamentazioni decretate da un singolo
 Ordinarlo (meccanicamente) significa disorganizzarlo
 Volerlo fissare è lasciarselo sfuggire
 Perché mutevole è il comportamento degli esseri
 Ora è un avanzare, ora un cedere
 Ora v'è ardore, ora v'è apatia
 Ora v'è impetuosità, ora v'è debolezza
 Ora è agitato, ora è calmo.
 Perciò: l'Uomo Reale (riguardo all'insieme degli esseri)
 Evita di forzare
 Elimina l'opulenza fastosa
 Rigetta l'eccesso.*

Senso delle ultime linee: a parte la sua azione «di presenza», la funzione dell'Uomo Reale quale capo deve essere solamente quella «moderatrice»: egli lascia che ogni essere segua la propria natura non cercando di irreggimentarla in un ordine meccanico e artificiale (cfr. cap. 18 e 19), però reprimendo ogni eccesso (cfr. cap. 74), ogni punto di tensione o saturazione che andasse a disturbare l'accordarsi e il compensarsi vicendevolmente delle forze in giuoco nella società (cfr. cap. 77). Il modello è sempre il Tao. L'espressione *tiao ho* indica «l'azione concertante, armonizzante o compensatrice che sta sotto a tutti i contrasti» (Granet).

Dominare secondo la Via
È dominare senza ricorrere alla forza
(Perché) non vi è azione che non attiri una reazione.
Là dove passarono eserciti
Crescono sterpi e spine
Dove vi fu guerra
Si avranno di certo cattive annate.
Il buon condottiero vince e si ferma
Affermandosi non abusa della potenza
È, e non cerca la propria gloria
È, e non cerca il proprio vantaggio
È, e non si insuperbisce
Agisce solamente quando è necessario
È risoluto senza esser violento.
Nel punto più alto comincia anche il declino.
Ciò è fuor dalla Via
Fuor dalla Via, rapida è la fine.

Come contenuto specifico del capitolo, eventuale applicazione alle azioni guerriere del modo di essere distaccato e illuminato conforme alla Via. Esse debbono essere dettate da necessità e essere svolte avendo ben in vista le conseguenze; allora tutto quanto può aver riferimento con l'elemento personale umano e con l'ambizione del capo militare va eliminato. Questi non deve farsi trasportare dalla sua azione, anche vincendo deve conoscere il limite. Ignorando il limite, sarà esposto alle conseguenze della legge delle azioni e delle reazioni, del subito convertirsi nel suo opposto di ciò che si consegue con la violenza e con un eccesso che alteri i giusti rapporti. Il capitolo che segue sviluppa in parte le stesse idee.

Come esempio di un capo che seguì lo stile del Tao, e sparì dopo le sue vittorie, si cita spesso Fan-li (V sec. a. C.) che, per quanto gli fosse stata offerta la metà del regno ove fosse tornato in trionfo con gli eserciti vittoriosi di Yüeh, «salì invece su di un piccolo battello, e nulla più si seppe di lui» (Kuo Yü, 21, apud A. Waley, *The Way and its Power*, cit., p. 144).

*Anche nelle forme migliori il dominio
 È cosa nefasta
 Forza vera non è dominio
 A questo non tiene chi segue la Via.
 L'Uomo Reale in pace onora la sinistra
 In guerra onora la destra
 Nefasta è la forza anche quando è pacifica
 Non è strumento dell'Uomo Reale
 Quando l'adopra essendovi costretto
 Egli si mantiene impassibile
 Non prova gioia nella distruzione
 Lo spirito di distruzione nell'uomo non è segno di forza
 Non è la via del (vero) dominio
 [Il fausto sta a sinistra
 L'infauosto sta a destra
 Il subordinato sta a sinistra
 Il capo sta a destra
 Secondo l'ordine dei riti funerari]
 Annuncio di distruzione, annuncio di sventura
 Morte di uomini, fonte di pianto
 Vittoria con la forza
 È dolore.*

Sembra che in questo capitolo vi siano interpolazioni o una mescolanza del testo con un commento. Certamente interpolate sono le cinque righe messe fra parentesi quadra. Letteralmente, nelle ultime due righe è detto che il vincitore in guerra, o chi è tale per l'uso della semplice forza, dovrebbe sentire come chi partecipa ad un rito funebre; rattristarsi, più che rallegrarsi. Solo nel senso più esteriore, rattristarsi per le morti o le distruzioni causate; secondo il senso interno, rattristarsi, invece, per se stesso, per esser dovuto uscire dalla Via. Però all'antibellicismo taoista non si ha da dare maggior risalto che al principio dell'impassibilità: cfr. Chuang-tze (VI, 2), dove è detto che «gli Uomini Reali fanno la guerra senza odiare, e del bene senza amare», in ciò avendosi parimenti una imitazione del Principio, a cui lo stesso Chuang-tze così si appella: «Tu distruggi senza essere cattivo, edifichi senza essere buono» (XIII, 1). Solo il potere del Tao «taglia senza ferire».

*Nella sua essenzialità il Principio è senza nome
 È semplice come l'estrema particola della materia
 Eppure il tutto non saprebbe contenerlo.
 Se sovrani e principi ne riprodurrebbero la natura
 Ad essi i diecimila esseri obbedirebbero spontaneamente
 Cielo e terra si armonizzerebbero
 Facendo discendere la sottile rugiada fecondatrice
 E il popolo si ordinerebbe anche senza essere comandato.
 La particolarizzazione del Principio produce l'individuazione [gli esseri con
 un nome]
 Individuazione significa limite
 Limite che lascia intatto il Principio
 Rispetto agli esseri tutti dell'universo
 Il Principio è come l'oceano e il grande fiume ove convergono le acque dei
 ruscelli e delle valli.*

Ritorno alla metafisica del Principio: sua trascendenza (il suo non poter essere contenuto dal mondo, cioè dalla manifestazione) se considerato nella sua semplicità eterna e aformale (linee 1-3); simultaneamente, sua presenza in tutti gli esseri, il suo non essere affetto dal limite (dal nome) che li definisce.

La «rugiada fecondatrice»: l'influenza invisibile, propiziatrice dell'ordine naturale, quando il sovrano quale «Terzo Potere» imitando il Principio «aiuta il Cielo», armonizza Cielo e Terra.

Conoscere gli altri è saggezza
Conoscere se stessi è illuminatezza
Dominare gli altri è forza
Dominare se stessi è superiorità
Ricco è chi è sufficiente a se stesso
Energia nell'applicarsi allo scopo significa carattere
Chi non lascia il posto che ha durerà
Non cessare d'essere dopo la morte è immortalità.

Nella penultima linea si torna alla norma dell'esser se stessi, in fedeltà alla parte assunta entrando nella condizione umana. Il forzare, il mutar luogo, l'affermarsi senza contatto con la propria natura originaria crea solo una specie di essere fittizio fuori dall'essere, destinato a dissolversi, a non durare; invece quella fedeltà riporta a ciò che sussiste di là dalle trasformazioni. L'ultima riga non è una verità banale in quanto la sopravvivenza di cui si tratta non è affatto garantita per ognuno (cfr. l'Introduzione). In effetti, un'altra possibile interpretazione di tale linea è: «dopo la morte, non dimenticare» – cioè mantenere la continuità di coscienza. Per questo il presente è uno dei capitoli cui si è riferito il taoismo operativo.

*Grande è il Principio! Scorre infinito
 Indifferente in ogni direzione
 Tutti gli esseri hanno da lui la vita senza che in lui si annullino
 Di essi conduce a termine lo svolgimento (nel corso delle trasformazioni)
 Senza imporsi come un padrone [senza legarli, senza chieder loro nulla].
 Per questo suo eterno dare senza prendere
 Pare privo di essere [sembra infinitamente piccolo]
 In lui si chiude l'eterno circolo delle cose
 Col non dominare
 Si rivela infinitamente grande.
 Perciò: l'Uomo Reale non cercando la grandezza
 Conseguе la grandezza.*

Si torna sulla dialettica del Principio, che nel suo eterno dare e promanare realizza la propria semplicità o infinità superessenziale (il «Vuoto»), centro, principio e fine della circolazione delle forme. Contrasto rispetto alla concezione di un Dio personale geloso e dominatore di fronte alle sue «creature». Il Principio taoista è col «vuoto» stesso creato dal suo scorrere e dare impersonalmente, è col puro sciogliere da sé gli esseri, che genera la virtù occulta che provocherà il loro ritorno (cfr. l'immagine della «valle»).

Chi ha in sé la sua grande immagine (del Principio)
Va nel mondo senza doveri
Errante straniero che assiste.
Libertà, calma, altezza
Sono i suoi cibi
Non v'è cosa che arresti lui, che va.
Eppure la Via, a parlarne
Sembra arida e scialba
Verso di lei si aguzzò lo sguardo di molti, ma essi non la videro
Per percepirla molti stettero in ascolto, ma non l'udirono
Eppure mai essi avevan cessato di vivere in lei.

Capitolo, che nelle traduzioni dei sinologi quasi sempre è stato reso con delle banalità. Fa eccezione la versione dell'Ular, che qui si è sostanzialmente seguita.

*Per trattenere [per chiudere]
 Fa prima estendere
 Per indebolire
 Fa prima rafforzare
 All'ápice seguendo la discesa
 Fa ascendere ciò che vuoi abbattere
 Per prendere
 Devi prima dare
 Questa è la sapienza sottile
 Il cedevole e il debole vincono il duro e il forte
 Ma come il pesce non può vivere fuori dalle acque profonde
 Così l'arma di questa sapienza
 Non la si mostri all'uomo del volgo.*

Il senso più ovvio della prima parte del capitolo riguarda quell'aspetto del non-agire, o agire sottile, che, basandosi sulla legge dell'inversione, proprio col lasciar sviluppare una situazione o un potere, col dargli libero corso, perfino col favorirlo, sa venirne a capo. È però possibile tenersi anche al piano metafisico e interpretare riferendosi al Principio, secondo quel che si è detto nel cap. 34 (il potere originario sviluppantesi nel lasciar andare e nel dare).

*Il Principio è sempre non-agente
 Eppure non v'è cosa che non faccia (con la sua influenza non visibile)
 Se i sovrani lo imitassero
 Tutti gli esseri procederebbero nel loro naturale sviluppo
 Le brame si destano nel loro movimento (innaturale)
 Ma io resto fermo
 Nella semplicità trascendentale [priva di nome]
 Nella semplicità che non ha nome
 È l'imperturbabilità [l'immunità dalle brame]
 Nella pace creata da questa imperturbabilità
 In libertà tutto andrà ad ordinarsi.*

Noto binomio: non-agire e semplicità originaria. Si tenga presente la teoria taoista circa l'artificialità e il carattere parassitario delle brame rispetto allo «stato naturale».

La virtù superiore (shang tê) non dà se stessa come virtù
È tale senza volerlo essere
La virtù inferiore (hsia tê) è preoccupazione di non deviare dalla virtù
E così essa è lontana dalla virtù
La virtù superiore nell'agire non vuole e non si pone dei fini
La virtù inferiore è effetto della volontà e si pone dei fini
La giustizia nell'agire vuole e si pone dei fini
Il costume sociale agisce e se non trova il consenso
Opera aggressivamente.
Così: perduta la Via viene la virtù
Perduta la virtù viene la moralità
Perduta la moralità viene la giustizia
Perduta la giustizia viene il costume sociale [il conformismo]
Il costume, mera parvenza della forma schietta
È principio di disordine (in opposto all'ordine naturale)
Anche il tradizionalismo del Tao basato sulla sola cultura [sull'antica letteratura]
È principio di decadenza.
Perciò: l'uomo superiore
Si tiene alla sostanza, respinge la scorza [l'esteriore, l'artificiale]
Si tiene al nocciolo [al frutto], non all'appariscente [al fiore]
Rigetta questo, sceglie quello.

Successione in discesa delle forme assunte dall'agire col progressivo allontanarsi dal Principio: alla virtù superiore, *shang tê*, che, basata sull'essere, non si proclama tale ed è «non-agente», si contrappone la virtù inferiore, *hsia tê*, preoccupata di sé, ordinata a precetti e a fini. Venuta meno la virtù essenziale appare la moralità superiore (*shang jên*) che, pur non essendo naturale e impersonale, pur «agendo», non è estroversa, segue un principio autonomo; venuta meno questa, appaiono le forme del diritto, *shang i* (dell'equità giuridica); infine interviene il costume sociale, lo *shang li*. Il testo sembra riferirsi propriamente al confucianesimo nel suo aspetto di scrupolosa osservanza di forme stereotipe di comportamento nella vita di relazione (quasi come in un «ritualismo sociale»: *li* = [anche] i riti, l'etichetta). Lungo questa

regressione l'«agire» in senso intenzionale, «voluto», ha sempre più rilievo, fino a forme addirittura coercitive e aggressive, e finisce col portare più al disordine che non all'ordine (noto tema taoista) perché ha per presupposto la mancanza di una forma interna, di un «essere». Nemmeno ciò che veniva chiamato «il fiore del Tao», *tao chin* (il retaggio culturale dei classici), può costituire la via e supplire alla virtù superiore; il tradizionalismo degli eruditi e dei letterati non è la tradizione vivente, né può ripristinarla.

Di passata, si può rilevare che nel quadro di questa morfologia delle varietà del comportamento, di fronte alla «virtù superiore» conforme alla Via la stessa morale intesa in senso autonomo, disinteressato, ma «agente», rientra nei sottoprodotti etici e nei surrogati. Così, opposizione della dottrina della naturalità (= integrità trascendentale) allo stesso razionalismo etico kantiano.

*L'Uno originario è il principio
 Il Cielo deve all'Uno la sua purezza luminosa
 La Terra deve all'Uno la sua stabilità
 Lo spirito deve all'Uno la sua forza
 Il vuoto [lo spazio mediano, la valle – ovvero: il fluido vitale, l'etere] deve
 all'Uno la sua pienezza
 Partecipando ad esso gli esseri sono viventi
 Mediante l'Uno i sovrani rettificano ciò che si trova nell'Impero
 Tutto questo procede dall'Uno originario
 Il cielo luminoso senza di esso
 Crollerebbe
 La stabile terra senza di esso
 Vacillerebbe
 Lo spirito senza di esso
 Si dissolverebbe
 La valle senza di esso
 Si prosciugherebbe [verrebbe meno la sua virtù sottile di attirare a sé le
 acque]
 Gli esseri senza di esso, che li fa viventi,
 Svanirebbero
 I sovrani senza di esso
 Non promanerebbero la calma, decisa influenza ordinatrice
 Il nobile poggia sull'umile
 Il sublime poggia sul semplice.
 Perciò: i (veri) sovrani sono privi di ostentazione [si annullano, si danno titoli
 umili]
 Umiltà e semplicità (impersonale) di chi ha radice (nel Principio).
 L'insieme delle parti non fa l'intero.
 È così.
 Se l'Uno originario sparisse invece della pietra preziosa
 Non si avrebbe che ganga informe.*

Per la linea 23: era costume che i sovrani estremo-orientali si dessero titoli umili, per velare la loro persona. Sulla umiltà taoista, che è priva di coloratura morale ed esprime la spersonalizzazione spontanea e l'aderenza

alla «semplicità originaria», si è già detto. Quart'ultima riga: senza l'Uno semplice e immateriale si avrebbe una mera somma delle parti (nel testo: le molte parti di un carro), non l'unità organica di un tutto (il carro come tale). Inserendole in un altro contesto, delle due ultime linee è possibile una diversa lezione, data dagli uni in questi termini: «non voler essere preziosi come la giada ma aver la rudezza della pietra» (Castellani), dagli altri: «considerare gli esseri con serena imparzialità, non stimando gli uni preziosi come giada, gli altri vili come pietre» (Wieger). Però tali lezioni si connettono meno logicamente (specie la seconda) col resto del capitolo.

Circa l'Uno e la formula tecnica «afferrare l'Uno» o «conservare l'Uno» (cfr. cap. 10) nella dottrina operativa dell'immortalità, si è detto nell'Introduzione.

*L'eterno moto di ritorno è l'essenza della Via
 L'abbandono è il modo della Via
 Tutte le cose prendon vita dall'essere
 L'essere prende vita dal non-essere.*

Questo breve capitolo ammette una doppia interpretazione: metafisicamente, è la nota idea della manifestazione come «abbandono» (emanazione) e ritorno. Ma la seconda linea può venir anche riferita al singolo, nel quale la conformità al Principio (= il ritorno) comporta l'abbandonare (la mala individualità, l'essere). Invece di «abbandonare» si può leggere «indebolire», eventualmente «sottilizzare». Da qui ancora un altro significato, operativo, della stessa riga: «la sottilizzazione è il processo della Via» (in chi ritorna = si reintegra nello stato aformale eterico).

*Il perfetto sapiente comprende la Via
 E in essa saldamente si stabilisce
 L'imperfetto sapiente comprende la Via
 E ora la segue, ora la perde
 Il sapiente d'infimo rango sentendo parlare della Via
 Ride di essa
 Se costui non ne ridesse la Via non sarebbe la Via
 Perciò valse come un detto antico:
 Chi è illuminato grazie al Principio sembra oscuro
 Chi progredisce nel Principio sembra retrocedere
 Chi è stato reso grande dal Principio sembra un uomo semplice
 La virtù superiore rassomiglia alla valle
 Il bianco assoluto sembra nero
 La virtù del lontano sembra non-azione [inefficienza]
 La virtù in opera è segreta
 Curva può parere la drittura (dell'Uomo Reale)
 Il quadrato infinitamente grande non ha più angoli
 Il recipiente infinitamente grande non ha più capacità
 Il suono infinitamente acuto non è più udibile
 L'immagine infinitamente grande non ha più forma
 Il Principio è misterioso e senza nome
 Ma il suo dare è perfetto e porta al compimento.*

Imagini assai espressive, nelle ultime linee, per la trascendenza e l'inafferrabilità procedenti dalla conformità al Principio.

Il Tao produsse l'Uno
L'Uno produsse il Due [lo yin e lo yang]
Il Due produsse il Tre
Il Tre dette vita alla moltitudine degli esseri particolari [alle diecimila cose]
Uscendo dalla potenza [yin = dal «buio»]
Passano all'atto [yang = alla «luce»].
L'unità primordiale (ch'i) (alla quale è ordinato il vario giuoco dello yin e dello yang) ne compone le vie.
L'uomo volgare non lascia la presa [non abbandona]
Vuol valere, essere da molto
Con il loro esser l'opposto i sovrani sono propiziatori di equilibrio
La perdita si fa accrescimento
L'accrescimento si fa perdita.
Conforme a ciò che è stato sempre insegnato è quel che io insegno
Il forte non muore di morte naturale
Questa è la base della mia dottrina.

Capitolo assai discusso che contiene anzitutto una concisa sintesi metafisica conforme all'insegnamento concordante di altre tradizioni. La determinazione o cristallizzazione della possibilità universale priva di nome nell'Uno (i) è il «Grande Inizio», la prima fase della manifestazione («prima», in senso di precedenza ontologica, non temporale). Si manifesta poi la Diade metafisica (quella dello *yang* e dello *yin* = del positivo e del negativo, di forma e materia, del luminoso e dell'oscuro, del maschile e del femminile, del celeste e del terrestre, ecc.). Il vario giuoco di questi opposti principî, vincolato e regolato dall'unità (dall'Uno che si aggiunge al Due, manifestandosi cosí nel Tre, nel Ternario) dà fisionomia e vita agli esseri particolari che si trasformano e seguono le loro vie in un ordine complessivo che deriva dall'influenza invisibile e uniforme dell'unità primordiale non-agente. Circa quest'ultima, il termine usato nella settima riga, *ch'i*, viene generalmente tradotto con «etere primordiale». Il senso non è sostanzialmente diverso, perché nel sistema estremo-orientale l'etere è stato spesso dato come la prima determinazione («produzione») del Principio. In un certo modo, del processo metafisico sono state date immagini semi-corporee quando si parla dell'etere che si congela o coagula nelle forme per l'azione dello *yin-yang* – quasi collusione di una esposizio-

ne «fisico»-cosmologica con una esposizione puramente metafisica, o interferenza di due punti di vista distinti, ma, in un certo senso, complementari.

Il nesso logico della prima parte del capitolo (di quella metafisica) con la seconda è alquanto labile, tanto che sono state supposte delle aggiunte o delle parti spurie. Nella versione qui seguita si ripresenta l'opposizione fra chi non lascia la presa e mantiene le tensioni proprie all'affermarsi e al voler valere come semplice individuo, e il sovrano che, seguendo l'opposta via, riproduce la funzione dell'Uno; allora è un seguito logico ciò che dicono le due linee circa il reciproco convertirsi di accrescimento (esteriore) e perdita (interiore). È poco chiaro a che si riferisca il *ch'iang liang*, soggetto della penultima linea: il «forte», a interpretarlo – come spesso si è fatto – con «violento», dà un senso abbastanza banale, che è quasi una stonatura a riferirlo a ciò che sarebbe la base della dottrina accennata in questo capitolo, ricco di elementi metafisici. Così non sarebbe da escludersi una interpretazione diversa, esoterica: «forte» assunto in senso positivo, spirituale-allusione, allora, al superamento del destino naturale della morte (anziché alla morte violenta che attende chi afferma la forza esteriore).

*Il piú cedevole nel mondo [cfr. l'immagine dell'acqua]
 Vince il piú duro
 Non v'è nulla che il non-essere (wu yu) non penetri
 Per questo riconosco la superiorità del non-agire (wu wei)
 Ma insegnare senza parole
 Compiere senza fare
 Ben pochi lo possono*

L'«insegnare senza parole» – *pu yên chih chiao* – è un tema che spesso ricorre nei testi taoisti. Cfr. nel Ch'an e nello Zen l'«insegnare tacendo». È una varietà dell'«agire senza agire» proprio ai Maestri. Come «linguaggio del silenzio», del resto, è stato spesso designato, non soltanto in Oriente, quello per mezzo di simboli e segni. Infine, si sa che il termine «mistero» deriva dal termine μύω, che vuol dire tacere, tenere chiuse le labbra. Cfr. Lieh-tze (VIII, 8): «La parola piú efficace è quella che non si ode».

Che cosa mi è piú vicino, il nome [la fama] o l'io?
Che cosa mi è piú prezioso, l'io o la ricchezza?
Che cosa è peggio, il guadagno o la perdita?
Perché chi accumula dissipa
Chi molto possiede molto perde
Chi riconosce il proprio posto non soffre vergogna
Chi sa arrestarsi non corre pericolo
Non cesserà di esser salvo e sicuro.

Stessa idea del cap. 42: dislocare il valore nel dominio esteriore equivale a perdita. L'uomo reale frena ogni impulso che lo conduca fuori di sé, per l'interesse accordato a splendore, ricchezza e fama. Solita interpretazione banale e esteriore, quella delle ultime massime, come consigli di prudenza per prevenire rischi nella vita sociale o politica: mentre si tratta del pericolo della menomazione interna. Nella prima e seconda linea si legge propriamente «corpo», non «io»: ma il senso è quello da noi dato, perché «corpo» è una immagine usata per ciò che è reale e a noi piú intimo, in opposto a ciò che è irreal e estrinseco.

La massima perfezione (umana) è imperfezione
La massima pienezza umana è vacuità
La massima drittura umana è obliquità
Il massimo sapere umano è sciocchezza
La più alta arte umana è un balbettio.
Il moto vince il freddo (producendo calore)
Il riposo vince il caldo
Nella sua calma e purità (l'Uomo Reale) rettifica il mondo.

Le prime linee di questo capitoletto ammettono anche una diversa interpretazione, riconducente al tema del «non-agire», secondo il titolo dato talvolta ad esso, *hung tê* (la grande o travolgente virtù): la perfezione superiore che può avere l'apparenza dell'imperfezione, la vera pienezza che può avere l'aspetto del vuoto, la vera drittura che può sembrare incapacità: di là da queste apparenze si manifesta invece una influenza d'ordine superiore. Tali idee essendoci note ed essendo esse ripetute negli altri capitoli, qui abbiamo creduto bene seguire l'altra interpretazione, egualmente possibile se si riferiscono le prime linee non all'Uomo Reale, ma alla comune umanità, i cui valori apparenti sono dei non-valori.

La terz'ultima e la penultima linea riguardano il giuoco compensatorio degli opposti, su cui si basa il perfetto equilibrio dell'Uomo Reale, che con la sua calma «inattività agente» (o «la sua azione travestita da inazione», come dice il Wieger) rettifica l'ambiente in cui si trova.

*Quando (nell'impero) si segue il Principio
 I cavalli da guerra sono usati per la coltura dei campi
 Quando (l'impero) si allontana dal Principio
 Si allevano perfino nei luoghi sacri cavalli da guerra
 Non v'è colpa maggiore
 Del cedere alla cupidigia
 Non v'è male maggiore
 Dell'eccesso [della mancanza di limite]
 Non v'è cosa più nefasta
 Del volere sempre di più
 Perciò: (solo) coloro che conoscono ciò che basta
 Sono sempre soddisfatti.*

Usando il paragone delle guerre condotte per innaturale avidità espansionistica, in realtà si stigmatizza la demonia dell'azione priva di limiti, la bramosia di una sempre maggiore presa che è controparte di una sempre maggiore inconsistenza interna e di un allontanamento dal Principio. Si torna a ribadire la virtù creatrice del limite. Così è stata anche data una interpretazione allegorica al riferimento alla guerra, vedendo nei cavalli da guerra un simbolo degli impulsi umani, tanto da dar maggior risalto al significato interno complessivo del capitolo.

Senza uscire di casa
Conoscere l'universo
Senza affacciarsi alla finestra
Penetrare le Vie del Cielo
Quanto più si va lontano
Tanto meno si conosce.
Così: l'Uomo Reale giunge senza camminare
Senza vedere coglie il nome
Compie senza agire.

Antitesi fra la conoscenza interiore, essenziale e sintetica e quella esterioristica e particolaristica. La seconda quanto più va lontano, sviluppandosi indefinitamente nella ricerca analitica chiusa nel mondo sensibile e fenomenico, scambiato col mondo della vera realtà, tanto più si allontana dalla conoscenza effettiva, che è la conoscenza indivisibile secondo principî. Immagini per conoscere orientato verso l'esterno, profano: «uscir di casa», «affacciarsi alla finestra». Il «giungere senza camminare» è anche riferibile alla conoscenza intuitiva, che ha un carattere diretto (carattere *wu wei*, «non-agente»). Il «nome» qui vale come l'essenza della cosa, che è appunto l'oggetto di tale intuizione, in opposto all'oggetto del «vedere», ossia della percezione esterna.

Cfr. questo passo di Chuang-tze (XI, 1): «Senza mettere in opera i suoi organi, senza usare i suoi sensi fisici, (l'Uomo Reale) sedendo immobile vedrebbe tutto col suo occhio trascendente; assorbito nella contemplazione, scuoterebbe tutto, come il tuono; il cielo si adatterebbe ai movimenti del suo spirito; tutti gli esseri seguirebbero la sua influenza non-agente come la polvere segue il vento».

*Lo studio porta sempre piú lontano
 La Via, seguita, porta sempre piú indietro
 Sempre piú indietro
 Sino al non-agire originario
 Il non-agire e il non-volere fanno cedere ogni porta
 È attenendosi costantemente al non-agire che ci si assicura la sovranità.
 Non la si ottiene appena ci si dà all'agire.*

Nelle prime quattro linee viene sviluppato il concetto espresso nel capitolo precedente: mentre il sapere esteriore è sempre incompiuto, porta sempre piú lontano, da fenomeno a fenomeno, da condizionato a condizionato, la conoscenza metafisica va a ritroso, porta sempre piú indietro, cioè verso le cause e i principî avendo per limite il supremo Principio non-agente. Così a questo capitolo è stato anche dato il titolo di *wang chih*, cioè «dimenticare il sapere», con riferimento al sapere esteriore e profano orientandosi verso il quale o avendo interesse pel quale ci si forma una *forma mentis* antitetica rispetto a quella necessaria per la vera conoscenza.

Nelle restanti linee del capitolo si ritorna nel campo pratico e a idee già note (imitazione del Principio, virtù del non-agire).

L'Uomo Reale non ha affetti particolari
Il suo animo è universale
È buono coi buoni
È buono coi non-buoni
Questa è la perfezione della bontà
È leale coi leali
È leale con gli sleali
Questa è la perfezione della lealtà
Equanime di fronte agli esseri
Tutti li abbraccia nel suo animo impersonale
Sono come i suoi occhi e le sue orecchie
Li ha come sue membra
(Egli è al centro, è il Nome universale).

Spersonalizzazione dell'Uomo Reale, per l'influenza o virtù del quale nei testi è data anche l'immagine della luce solare che si versa egualmente e impassibilmente sul buono e sul cattivo, sul nobile e sul volgare. È da mettere in evidenza l'assenza di uno sfondo affettivo in senso proprio, di ogni moto intenzionale che vada verso gli altri, in questo aspetto dell'adepto taoista: cosa che marca una differenza, per esempio, rispetto all'atteggiamento del santo cristiano.

L'ultima linea manca nella maggior parte dei testi ma, in fondo, dà la chiave dell'insieme. La penultima linea è di solito tradotta in termini banali: «L'Uomo Reale bambinizza – *hai chih* – gli esseri», cioè ne fa dei bambini, li tratta come bambini. Il senso profondo è invece che nella coscienza universalizzata i vari esseri divengono come tante membra o parti dell'uomo trascendente, quasi sue promanazioni (= figli, bambini), egli però conservando qualità di centro, di «Nome universale» (l'uomo *reale*, in senso eminente, indivisibile, archetipico, o «uomo unico»).

*Nascere è uscire, morire è rientrare
 Tredici sono le cause della vita
 Tredici le cause della morte
 Quelli che sono i principî della vita
 Sono i principî della morte
 Perché ?
 Per l'attaccamento morboso alla vita.
 Ma la verità di chi sa è:
 Chi è staccato nella vita
 Quando va per luoghi selvaggi
 Non ha bisogno di evitare rinoceronti o tigri
 Può andare in battaglia
 Senza corazza né spada
 Il rinoceronte non saprebbe colpirlo col suo corno
 La tigre non saprebbe ghermirlo coi suoi artigli
 Il nemico, deve trafiggerlo con le sue armi.
 Perché?
 Perché in lui nulla più è vulnerabile [= non vi sono in lui punti di presa per la morte]*

La «vita», nel senso comune, corrisponde ad uno degli intervalli compresi fra «uscire» e «rientrare».

Rende vulnerabili l'attaccarsi ad essa, il trasferirvi il proprio centro. Circa i tredici principî della vita e della morte e, in genere, circa le corrispondenti linee del testo, l'interpretazione è controversa. Essi sono stati messi in relazione anche coi sensi e le «aperture» del corpo mediante cui si stabiliscono i contatti col mondo esteriore. È facile allora venire all'idea, che i principî di vita – ciò che alimenta la vita attraverso i contatti col mondo esterno – siano anche i principî della «morte» (in senso traslato) quando si verifica il processo di esteriorizzazione e di immedesimazione dell'essere nella vita così condizionata. Si cfr. in questo stesso contesto il detto taoista: «L'uomo teme la morte, invece di temere la vita» (perché questa, in chi vi si appoggi interamente, crea una presa per la morte, crea la vulnerabilità dell'essere). In tradizioni e testi taoisti ricorre il tema di una invulnerabilità intesa in un senso anche magico (quasi un «cerchio magico»), come già se ne parla in questo

capitolo, nei riguardi di chi nella vita è effettivamente staccato – vogliamo dire, staccato in termini non semplicemente morali ma per una modificazione del suo *status* ontologico.

Circa l'invulnerabilità taoista cfr. Chuang-tze: «Nulla raggiunge l'Uomo Trascendente. Un diluvio non lo sommergerebbe, una conflagrazione universale non lo consumerebbe» (I, 4); «Né l'acqua lo bagna, né il fuoco lo brucia» (VI, 2); «Un solo essere non è dominato da nulla, l'Uomo Reale» (XVII, 1). Lieh-tze dice, dell'Uomo Reale: «Benché le sue ossa e le sue articolazioni siano come quelle degli altri uomini, uno stesso trauma non ha su lui lo stesso effetto, perché il suo spirito, essendo integro, protegge il corpo» (II, 4). Sono conseguenze della «fusione iniziatica della forma».

*Il Tao è il principio (degli esseri)
 E la sua Virtù li porta avanti
 Fino allo sviluppo della loro natura
 Alla pienezza delle loro facoltà.
 Così tutti gli esseri
 Venerano il Principio
 E ne apprezzano la virtù
 La grandezza del Principio
 Il potere della virtù
 Essi li venerano senza volerlo
 Per l'impulso della loro stessa natura.
 La Via produce tutto
 La (sua) Virtù nutre tutto
 Sviluppa e alimenta
 Completa e matura
 Conserva e sostiene
 Guida senza possedere
 Agisce senza legare a sé
 Conduce senza dominare
 Tale è la misteriosa Virtù.*

Il capitolo tratta essenzialmente dell'aspetto femminile-materno del Cielo (in termini indù: Shakti o Prakṛti). È l'energia che porta in atto le potenzialità comprese nel Principio, che fa «divenire» in senso proprio gli esseri quando «escono», lasciandoli però liberi nel loro sviluppo. In termini analoghi Platone ha parlato del potere che è la «nutrice» degli esseri, l'eterno femminile come elemento materno, e Plotino della Vita, Zoe forza-vita o Psyche dell'Uno la quale «cronizza» (cioè porta allo sviluppo nel tempo – Chronos) quel che è compreso in esso.

*Ciò che sta prima dell'esistente
 Divenne (per trasformazione) la Madre universale
 Chi (risalendo al Principio) trova la Madre
 Può conoscere anche il figlio
 Chi conosce il figlio
 Partendo dalla Madre,
 Sino alla fine è fuor dal pericolo.
 Chiusa la bocca
 Chiusa la porta [esclusa la dispersione]
 Il pozzo non sarà mai esaurito
 Con la bocca aperta
 Dandosi all'impulso ad agire e a compiere
 Il pozzo sarà presto esaurito.
 Scorgere ciò che è minuto è illuminazione
 Mantenersi nel debole è forza
 Nella propria luce
 Conservare (quella) chiara visione
 Significa non lasciar più che l'essere venga logorato
 Significa vestirsi di durata eterna.*

A differenza che nel capitolo precedente, qui, non senza reminiscenze matriarcali, il simbolismo della madre è usato per lo stesso Principio, che nel punto di esser produttivo viene a stare rispetto a ciò che ha prodotto in un rapporto simile a quello della madre che partorisce il figlio: immagine tratta dunque dall'ordine esclusivamente fisico, non considerando il quale l'immagine del padre procreatore è invece quella che prevalentemente s'incontra nelle tradizioni di tipo superiore: a meno che qui la madre stia a sottolineare l'idea della «emissione» di esseri a sé – anziché quella exoterica della loro creazione o generazione. Comunque, come lo dice un titolo spesso dato al capitolo (*hwei yüan* = ritorno all'origine), e come risulta dal contesto delle linee successive, l'idea centrale è, ancora una volta, il risalire al Principio e il collegamento naturale con esso, che allontana i pericoli esistenziali. Secondo il noto metodo delle antitesi, al Principio viene attribuito il predicato della piccolezza o minutezza (in opposto a ciò che ha estensione materiale) e della debolezza (in opposto alla energia materiale esteriorizzata).

La seconda parte del capitolo, nel taoismo iniziatico ha avuto interpretazioni operative, in relazione alle già accennate pratiche per la generazione dell'«embrione immortale»: frenare il movimento estroverso e dispersivo (chiudere bocca e porta) anzitutto sul piano mentale. Si è già detto sull'idea taoista, secondo cui il logorio, l'usura dell'essere sarebbe dovuto in larga misura alla stessa mente, all'uso artificiale del pensiero e all'abbandonarsi alla vita emotiva. Entra poi in considerazione l'energia vitale profonda (riferimento al «pozzo» e al cosiddetto «soffio della Femina Misteriosa»), quindi alle pratiche (che usano anche il respiro) per unirvisi. La visione del Principio, o illuminazione, dà poi inizio alla trasformazione, alla «decoagulazione».

*Anche la più piccola sapienza
 Deriva dall'andar nella grande Via
 Male è (però) metterla avanti.
 La Via è vasta, ma gli uomini amano gli angusti sentieri
 Splendori di palazzi da un lato
 Campi incolti e granai vuoti dall'altro
 Sfoggio di vesti sfarzose
 Spade affilate alla cintura
 Festini con ogni cibo e ogni bevanda
 Tutto questo è furto, in vuota jattanza
 Lontano da ciò è la Via.*

I riferimenti ad una vana vita esteriore sfarzosa e principesca non sono da assumere nel solo senso immediato, sociale: piuttosto, questa vita, nella sua illusoria grandezza, è identica a ciò che, rispetto alla Via, appare come un «angusto sentiero». Sua controparte è l'abbandono e l'incultura dell'essenziale (campi incolti, granai vuoti). L'idea di «furto» va intesa metafisicamente: si ruba affermandosi come individuo empirico, ordinando all'Io – per potenziarlo – la forza che, in sé, sarebbe eterna e inesauribile, mentre fissata dall'Io si finitizza, corporalizza e consuma: donde una relazione con l'ordine di idee di cui nel precedente capitolo, ma anche le prime linee di quello che seguirà. A limitarsi al piano etico, è la norma della semplicità e della raccolta sobrietà, che qui vien difesa.

Come una curiosità: nella Cina comunista degli Anni Cinquanta, tenendosi all'interpretazione sociale, e riferire l'idea di «furto» alla proprietà privata e l'accusa contro il lusso e la ricchezza all'anticapitalismo, la propaganda ha presentato Lao-tze nella veste di un precursore nazionale del marxismo...

*Chi ha salda radice [radice nel Tao, nell'Uno] non vien portato via
 Chi fa giusta presa non deve temere di esser scalzato
 E la linea che da lui procede sarà eterna
 La virtù [la conformità al Principio] nel dominio della persona
 È vera dritture
 Nel dominio della famiglia
 Essa si espanderà
 Nel dominio della società
 Sarà il bene
 Sarà grandezza
 Nel dominio dell'Impero
 Nei riguardi del mondo
 Sarà principio universale d'ordine.
 Per conoscere la persona
 Bisogna sapere (del principio) della persona
 Per conoscere la famiglia
 Bisogna sapere (del principio) della famiglia
 Per conoscere la società
 Bisogna sapere (del principio) della società
 Per conoscere l'impero
 Bisogna sapere (del principio) dell'impero
 Per conoscere il mondo
 Bisogna sapere (del principio) del mondo
 Quale è il fondamento di tale sapere?
 Questo.*

L'ultima linea del presente paragrafo è identica all'ultima del cap. 21 (cfr. cap. 57): *i tz'ü*. Ci si riferisce all'esperienza diretta del Principio in se stessi. Per cui, quasi come sua chiave, a tutto il capitolo è stato anche dato, opportunamente, il titolo *hsiu kuan* = «sviluppare la visione» (interiore). Ci si riferisca, poi, all'idea accennata nel commento al cap. 4, cioè che l'essenza delle varie unità organiche qui nominate va cercata nella loro partecipazione al grande Uno ordinatore: è ciò che si deve sapere per conoscerle realmente. Allora se ne penetrerà la Via.

*Chi possiede a pieno la Virtù
 Rassomiglia al bambino
 Che non teme insetti velenosi
 Né artigli di fiere
 Né rostri di uccelli da preda
 Che pur avendo ossa deboli e tendini delicati
 Sa afferrare saldamente
 Che pur non sapendo dell'atto sessuale ha il membro eretto
 Conservando intero il potere essenziale dello sperma
 Può gridare tutto il giorno
 Senza che la sua voce divenga rauca
 Spontaneità ordinata perfetta!
 (Restaurare) questo ritmo della vita vuol dire essere immortale
 Conoscere l'immortale vuol dire ottenere la luce
 Esiziale è congestionare la vita
 Vita forte ottenuta immergendosi nella vita [eccitando con la mente gli spiriti
 vitali]
 È irrigidimento che porta a decadenza
 Ciò è fuor della Via
 E tutto ciò che è fuor della Via ha una rapida fine.*

Nel taoismo è frequente il riferimento alla «infantilità» presa come un paragone. Come quando i testi parlano della «naturalità», per significare più o meno la stessa cosa, qui è facile fraintendere: perché il bambino sta solo ad esprimere la condizione in cui vi è aderenza completa con l'essenza primordiale e l'assenza di «Io», per cui in essa si manifesta ed opera una spontaneità priva di tensioni, sicura e inesauribile. Quando invece interviene l'Io, ed esso crede di potenziare e accrescere la vita eccitandola innaturalmente, si produce l'arresto del flusso e l'irrigidimento, ci si taglia fuori da una continuità immortale, trasparente della luce del Principio.

Nel taoismo operativo l'interpretazione introduce nozioni di fisiologia occulta: il ritornare come un bambino (si parla anzi perfino di stato embrionale) viene inteso come un conservare interi e puri la mente e il «fluido eterico», per esclusione delle forze corrosive del pensiero e dell'Io. Ciò è volto a ristabilire il contatto con quel che nel cap. 6 è chiamato «lo spirito dello spazio

mediano», per la «eterificazione» e vivificazione del corpo, per il disgelo della forma. Cfr. Lieh-tze (IV, 6 - cfr. II, 3): abbandonata ogni distinzione fra sí e no, fra vantaggioso e svantaggioso, ogni nozione del diritto e del torto, del bene e del male, del per sé e del per gli altri, «si stabilí per lui la comunicazione perfetta fra il mondo esteriore e la sua interiorità. Cessò di servirsi dei sensi. Lo spirito si solidificò via via che il corpo si dissolveva; le sue ossa e la sua carne si liquefecero». Il «mantenere intatto lo spirito vitale originario» è indicato come chiave di poteri d'ordine anche magico; è la via per conseguire l'assoluta semplicità «che piega tutti gli esseri», per l'agire insieme al moto universale, per «impulso dell'essere completo e indiviso», epperò così che nessuna resistenza esterna sia possibile (II, 6, 8, 9; XIX, 2, 9). Lieh-tze, IV, 12: «Solo lo spirito ristabilito nello stato di semplicità naturale perfetta» può percepire il Principio. Cfr. Chuang-tze (XXIII, 4): «Col tempo, l'artificiale sparirà interamente, in lui resterà solo il naturale. Gli uomini che hanno raggiunto questo stato si chiamano figli celesti, popolo celeste, cioè uomini tornati al loro stato naturale». Opportunamente è stato rilevato (Granet) che i Maestri affermano l'identità dello «stato di natura» con uno «stato di grazia magico».

Sempre nel taoismo operativo, l'accento alla sessualità che si trova in questo capitolo si connette a pratiche che oltre al respiro usano il sesso. L'insegnamento di base è che l'atto sessuale procreativo comporta una letale dispersione, da intendersi non in senso salutistico o moralistico ma come dissipazione dell'Uno, dell'Essenza. Ma seguendo un ordine di linee analogo a quello del principio tantrico di «convertire in farmaco il tossico», il taoismo operativo ha considerato uno speciale regime dell'amplesso, tale da non disperdere ma anzi da galvanizzare il «potere essenziale dello sperma», *ching chih chih*, di cui si parla in questo capitolo, alimentando l'«embrione misterioso» mediante il congiungimento dello *yin* e dello *yang* nell'atto con cui si possiede una donna. Ciò è stato inteso come una via all'immortalità. Il riferimento a quel che accadrebbe nel bambino (stato di erezione senza perdita del potere essenziale dello sperma) viene usato proprio pel regime da dare all'amplesso (su ciò, cfr. la nostra *Metafisica del Sesso*, cit. §§ 55-56).

Chi sa non parla
Chi parla non sa
Chiudere la bocca
Chiudere la porta
Smussare il tagliente
Schiarire il confuso
Addolcire l'abbagliante
Confondersi esteriormente con l'uomo comune
Questa è la profondità.
(All'Uomo Reale) non si è vicini
Non si è lontani
Per lui non esiste guadagno
Per lui non esiste perdita
È al di là dell'onore [della lode]
È al di là del disprezzo.
Per questo è ciò che di più alto vi è nel mondo.

Circa le due prime linee, cfr. Chuang-tze: «Sapere e tacere, ecco la perfezione. Sapere e parlare è l'imperfezione. Gli antichi tendevano alla perfezione» (XXXII, 3); «L'uomo del Principio resta silenzioso; l'uomo perfetto non cerca nulla; l'uomo grande non ha più un io» (XVL, I).

*Si governa con la drittura
 Si guerreggia con gli stratagemmi
 Ma è col non-agire che si ha l'impero
 Il fondamento di tale sapere?
 È questo.
 Quanto più numerose sono le proibizioni e le interdizioni
 Tanto più gli esseri intristiscono
 Quanto più il popolo si arma (contro l'autorità che interviene e vieta)
 Tanto maggiore è il disordine nel regno
 Ricorrendo all'abilità
 Si fa nascere l'astuzia
 Più si promulgano ordinanze e leggi
 Più si diffonde il delitto
 Per cui l'Uomo Reale dice:
 Seguire il non-agire
 E il popolo si svilupperà secondo la sua natura
 Non agitarsi
 E il popolo troverà la giusta via
 Non darsi da fare
 E il popolo prospererà da sé
 Non voler nulla [escludere piani razionalizzanti e programmi]
 E il popolo tornerà alta spontaneità naturale.*

Conosciamo già il tema taoista, che ogni misura esterna, ogni interdizione e regolazione estrinseca producono, nel governo, l'effetto opposto, accrescono solo il male. Nell'Introduzione sono stati indicati i presupposti per via dei quali la direzione opposta, quella del non-agire, su cui si torna ancora nel capitolo che segue, è assai diversa dal miracolismo di un *laissez faire, laissez aller* liberalistico.

*Quando il governo è semplice
 Il popolo abbonda di virtù
 Quando il governo dimostra zelo eccessivo
 Il popolo manca di virtù.
 Al male può seguire il bene
 Al bene può seguire il male
 Come fissare [stabilizzare] il limite [l'estremo, l'apice] raggiunto
 In questo moto continuo di conversione?
 Andar dritto: ma il dritto trapassa nel curvo
 Il buono nel cattivo
 Eterna cecità degli uomini!
 Perciò: l'Uomo Reale è un quadrato senz'angoli
 È un angolo senza vèrtice
 Dritto ma non rigido
 Chiaro ma non abbagliante.*

Le idee sul governo «olimpico» non-agente (quello, per cui di alcuni governanti è detto: «Fanno che tutto vada senza mescolarsi, così impercettibilmente, così impersonalmente, che il popolo non ne conosce nemmeno il nome» – Lieh-tze, IV, 3), sono ora completate con un riferimento all'alternarsi circolare dello *yin* e dello *yang* per cui ogni qualità o situazione, raggiunto il limite, si capovolge in quella opposta: movimento, di cui non tiene conto chi esercita azioni dirette e materiali, rigidamente, sulla complessa trama della realtà forzando e inquadrando tutto in un'unica direzione. La qualità di chi esercita una assai diversa azione è data nelle ultime linee, con immagini suggestive, le quali in parte anticipano quelle surrealistiche e paradossali proprie alla scuola taoistico-buddhista Ch'an (1).

(1) Cfr. Lu K'uan Yü, *Ch'an e Zen*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1978 (N.d.C.).

Per governare gli uomini cooperando col Cielo
Nulla è meglio che seguire il modello [il Principio]
Seguendo il modello presto si partecipa alla Virtù
Si sviluppa la Virtù
Lo sviluppo nella Virtù
Porta alla forza irresistibile
Possedendo la forza irresistibile
Si realizza l'individuo assoluto [cadono i limiti o le frontiere = le condizioni -
chi]
Realizzato l'individuo assoluto
Si possiede il principio dell'impero [lett.: la Madre, cioè il principio genera-
tore, dell'impero]
Il principio di un impero
Che non è caduco.
Ciò significa avere saldo cardine, forte tronco
È il sentiero di un'esistenza e di una visione non periture.

L'idea, che governare è «cooperare col Cielo», in Estremo Oriente era così corrente, che per dire che un popolo non ha sovrano, si diceva: «quel popolo è senza Cielo», e per chiedersi se un dato essere è qualificato alla funzione di sovrano si diceva: «ha egli quel che occorre per collaborare col Cielo?».

Commento a questo capitolo: «Il compito essenziale dell'Uomo Reale è preservare e accrescere la *tê* (virtù) magica; allora tutto andrà in ordine grazie ad uno sviluppo naturale».

*Per governare un grande regno
 Far come chi cuoce con attenzione a fuoco lento.
 Quando uno Stato è retto seguendo il Principio
 Gli spiriti non saranno causa di male
 Non che agli spiriti manchi il potere
 Ma essi non potranno far danno agli uomini.
 Come essi non possono far danno agli uomini
 Così anche l'Uomo Reale (pur potendolo) non reca danno agli uomini
 Resta (fra l'Uomo Reale e gli altri uomini) la distanza (di due parallele, che
 non s'incontrano mai)
 Nell'armonia delle loro vie.*

Il paragone, nella seconda linea, è letteralmente quello del friggere piccoli pesci, cosa che richiede attenzione e un fuoco lento affinché i pesci non si sfacciano e si brucino: è ancora un riferimento all'arte sottile del governo.

Nelle quattro linee successive il concetto dell'azione per presenza dell'Uomo Reale quale sovrano è esteso all'ambito sovrasensibile e cosmico. L'antica concezione cosmocentrica della regalità, attestata particolarmente in Cina, ma presente anche in altre aree culturali, attribuì al comportamento del sovrano una influenza sullo stesso ambiente naturale, oltre che sociale (1) per cui di disordini o calamità che si verificassero nell'ordine delle cose si ricercava, in un certo qual modo, la causa in qualche alterazione o deviazione avvenuta al centro: ogni squilibrio morale al centro si pensava che portasse con sé uno squilibrio anche cosmico. Così era uso che, al preannunciarsi di disordini, pericoli o calamità, il sovrano si isolasse, imponesse a sé un periodo di assoluto silenzio, praticasse un'ascesi purificandosi nel corpo e nell'animo. Come controparte positiva, qui si ha l'idea, che la presenza impassibile dell'Uomo Reale esorcizza, nell'ambiente, le influenze invisibili che possono agire in senso malefico o nefasto sugli uomini: le paralizza o ne modifica, per così dire, la direzione di efficacia. L'idea di una funzione non soltanto politica

(1) Per il rapporto fisico e spirituale fra sovrano e regno nella leggenda arturiana cfr. Julius Evola, *Il mistero del Graal* (1937), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1994 (N.d.C.).

e umana ma anche metafisica dell'Impero è confermata dall'espressione spesso usata per quest'ultimo nello stesso *Tao-tê-ching*: *t'ien hsia* = «tutto-sotto-il-cielo». Così proprio questa espressione è stata usata da alcuni traduttori (J. L. Duyvendak: *all-under-heaven*).

*Il grande Stato è come il profondo
 Ove convergono e scorrono le acque dei fiumi
 È la femina universale.
 Nella sua passività la femina vince sempre il maschio.
 La passività è condiscendenza
 Perciò il grande Stato accondiscendendo
 Assorbe gli Stati minori
 Lo Stato minore accondiscendendo
 Partecipa del grande Stato
 Passività per attrarre e per ricevere
 Passività per esser ricevuti.
 Il fine del grande Stato è ordinare e governare
 Il fine del piccolo Stato è integrarsi
 A che il duplice fine sia realizzato
 Occorre che il più grande mantenga la posizione in basso (cui è propria la
 virtù attrattiva e assorbente).*

Applicazione del non-agire taoista al piano della grande politica, nelle situazioni in cui un grande Stato si fa centro naturale di gravitazione per Stati minori, che in esso si lasciano riprendere e s'integrano. Come nell'ordine interno l'agire conforme al Principio è l'opposto del centralismo e dell'intervento diretto, così esso nell'ordine internazionale è l'opposto dell'«imperialismo». Peraltro, in genere il principio di ogni vero impero è stato sempre di tipo analogo: una sovraordinata autorità che unisce e ordina unità particolari e parziali senza costringerle con un potere esterno, soltanto politico (quindi, anche, coesistenza con autonomie nazionali e feudali) (1). Nella concezione esposta in questo capitolo l'idea dell'autorità centrale è però velata a vantaggio di quella di un più sottile potere attrattivo, della virtù (specificamente estremo-orientale) dell'apparente passività o impassibilità.

Per un aspetto particolare del non-agire magico, è efficace il paragone col potere sottile della donna che, con la sua apparente passività, a guisa di calamita attira e lega il maschio. Analoga è l'immagine della valle (cfr. capp. 8 e 28) che con la sua posizione inferiore attira irresistibilmente le acque delle vicine pendici.

(1) Sul senso da dare al concetto di Impero, cfr. Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma³ 1969; e, in una versione attuale, *Gli uomini e le rovine* (1953), Ed. Settimo Sigillo, Roma⁴, 1990 (N.d.C.).

*Nella Via tutti gli esseri hanno il loro principio sacro e segreto
 Essa è la ricchezza dei buoni
 È il sostegno dei perversi.
 Con belle parole (su di essa) si possono ottenere onori dagli uomini
 Ma è col giusto agire [con l'agire conforme ad essa] che ci si innalza.
 Anche il non-buono
 Non è da essa abbandonato
 Per questo [per la conservazione e lo sviluppo di quel principio in ogni essere]
 vengono insediati i sovrani, vengono istituiti i magistrati.
 Migliore dell'esercizio di ogni forza
 Di ogni ostentata dignità
 È l'essere stabiliti e il procedere nella Via
 Perciò gli antichi onoravano il Principio
 Perché anche non cercata la sua Virtù si manifesta
 Riscatta lo stesso colpevole
 Per questo è la cosa più alta del mondo.*

Il concetto essenziale di questo capitolo è che in ogni essere, buono o malvagio che sia, v'è un fondo ontologico, suo principio sacro e segreto, nel quale egli è sempre nella Via. In questo senso è detto che anche il perverso non è abbandonato, che nella Via egli è riscattato (in sede metafisica, non per le iniziative di una divinità teistica). Propiziare l'affioramento di questo fondo metafisico di ogni essere (la sua «natura» = il suo «Cielo») dovrebbe essere il fine. Mantenere la stessa neutralità trascendente di fronte sia al buono che al non-buono propria al Principio permettendo alla virtù operante della Via (*wei tao*, titolo del capitolo) di agire impersonalmente e automaticamente («non cercata»): questo, come già si sa, dovrebbe essere il compito del vero Stato.

Il fondo ontologico di cui si è detto nel testo è dato attraverso l'immagine dell'angolo nascosto sud-occidentale ove nelle antiche abitazioni cinesi era situato un sacrario. Come illustrazione di questa dottrina, si può riandare a Chuang-tze, che parla di quella parte del Cielo, o della legge celeste, che costituisce l'essere di una data persona e che non cessa quando questa finisce perché «fu prima di lei, è dopo di lei, inalterabile, indistruttibile», il resto essendo solo illusorio (II, 2). Ne torna a parlare come della parte che sussiste nella corrente delle trasformazioni «quando l'lo fisico cessa» (XXI, 3).

Volere senza voler volere
Fare senza voler fare
Gustare senza voler gustare
Vedere il grande nel piccolo
Il molto nel poco
All'odio opporre la Virtú (tê)
Attraverso il facile compiere il difficile
Attraverso il piccolo compiere il grande.
Le cose piú difficili del mondo
Cominciano dal facile
Le cose piú grandi nel mondo
Cominciano dal piccolo
Per questo l'Uomo Reale
Non agisce mai sulle cose divenute grandi
È così che realizza cose grandi
Chi promette facilmente difficilmente mantiene.
Per questo l'Uomo Reale
Considera adeguatamente il difficile
E non incontra mai difficoltà.

«Gustare senza voler gustare» (terza linea) = gustare senza immedesimazione, senza la presa avida dell'Io. Per estensione, «gusto» può designare il sentire, la sensazione in genere. «All'odio opporre la Virtú» (sesta linea): non si tratta dell'evangelico amare il nemico, almeno se il precetto è preso in senso moralizzante, perché la Virtú, *tê*, qui va intesa nel suo aspetto magico, come il potere promanante dall'impassibilità non-agente, potere capace di paralizzare l'avversario. Analoga concezione di un potere estranormale, magico, dell'amore nel buddhismo (cfr. i testi adottati nella nostra *Dottrina del Risveglio*) (1).

La seconda metà del capitolo, in genere male interpretata, ha il suo naturale sviluppo nel capitolo che segue e si connette alla tradizione oracolare dell'*I-ching*: l'azione efficace è quella preventiva che si esercita sugli inizi,

(1) Cfr. Julius Evola, *La dottrina del risveglio* (1943), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1995 (N.d.C.).

sulle cause in germe (il facile, il piccolo da cui derivano il grande e il forte). L'azione allora sarà facile, quanto difficile sarebbe, invece, quando si abbiano di fronte situazioni già sviluppate, processi già in atto, forme già manifestate. Su queste, l'Uomo Reale non agisce mai; non incontra difficoltà perché riconosce ed esclude l'ambito dell'agire «difficile». Si è già detto nell'Introduzione su questo aspetto dell'agire sottile. Cfr. anche più oltre, cap. 76.

È facile dirigere ciò che è ancora calmo
 È facile prevenire ciò che non si è ancora manifestato
 Non v'ha difficoltà nello spezzare ciò che è ancora tenero
 Non v'ha difficoltà nel disperdere ciò che è ancora debole
 Scorgere il fatto quando non vi sono ancora segni
 Sciogliere la crisi prima che essa scoppi
 L'albero gigantesco
 Prese inizio da una radice filiforme
 Una torre a nove piani
 Cominciò con un pugno di terra
 Un viaggio di mille miglia
 Principia con un tuo passo (nella direzione della mèta)
 Chi agisce (direttamente) fallisce, chi afferra perde.
 Per questo l'Uomo Reale
 Astenendosi dal fare non fallisce
 Non afferrando non perde.
 Invece nel perseguire pesantemente il fine
 Molti cadono proprio quando stanno per raggiungerlo
 Esser presenti (con distacco) al principio come alla fine
 Questa è la condizione pel successo.
 Così: l'Uomo Reale
 Ha per desiderio il non desiderare
 Non si cura delle cose difficili ad aversi
 Come scopo del suo studio fa il non-studio
 Ritorna là dove tutti gli altri son passati oltre
 Aiuta lo svilupparsi delle cose secondo la loro natura
 Non disturbandolo con l'azione (individuale).

Come si vede, questo capitolo in buona parte continua il precedente; così già in antico, in Cina e in Giappone, vi fu chi dei due fece un solo capitolo ordinando diversamente le singole linee. Ciò non porta però una sensibile differenza nell'ordine delle idee, che è quello chiarito nel commento precedente.

«Volere senza voler volere»: nelle applicazioni pratiche vi corrisponde la massima di alcune scuole di derivazione taoista: «Con l'intenzione raggiungere lo stato privo di intenzioni». Cfr. Chuang-tze (XXIII, 7): «Tenersi sempre

nell'equilibrio naturale. Bisogna essere neutri prima di fare uno sforzo, prima di agire: di modo che lo sforzo, l'azione, provenendo dal non-sforzo, dalla non-azione, siano naturali».

Per la terz'ultima linea – «ritorna là dove tutti gli altri son passati oltre» – si deve intendere che l'Uomo Reale si stacca da ciò che gli uomini hanno già fissato e valutato con la loro piccola sapienza, fa *tabula rasa* delle idee convenute, riprende contatto con la realtà e la natura. Torna, nell'ultima linea, la massima di propiziare il naturale maturarsi delle cose nella Via, senza intervenire con azioni dirette, esterne.

*Fra gli Antichi coloro che seguivano la Via
 Non illuminavano le masse
 Badavano a che il popolo restasse semplice
 È difficile dirigere la massa
 Quando diviene troppo intelligente.
 Un governo a base illuministica
 Porta solo rovina al paese
 Ma chi governa col non-sapere
 Lo renderà felice
 Colui che osserva questi due principî conosce anche la misura
 La costante applicazione della misura
 È la formula della virtù misteriosa e profonda.
 Virtù occulta e lontana!
 È l'opposto del modo degli esseri comuni
 Ma essa finisce col condurre al Grande Equilibrio.*

Chi conserva una sana facoltà di giudizio, specie oggi può facilmente riconoscere ciò che fu già visto dal taoismo: le calamità politiche e sociali che sono state e che continuano ad essere l'effetto dell'istruzione e dell'illuminazione delle masse. Occorre appena dire che non si tratta di tenere nell'ignoranza il popolo per poterlo meglio sfruttare nell'interesse di una classe superiore parassitaria. Si tratta invece di evitare una pseudocultura che, per primo, è di danno alle stesse masse, perché distrugge in ognuno la semplicità naturale, crea degli spostati ed è principio di continui squilibri sociali. Il sapere da condannarsi non è quello necessario all'esercizio di attività utili e sane conformi alla propria vocazione, ma quello che serve solo a «politicizzare le masse» e a risvegliare in esse aspirazioni artificiali e materialistiche. Su questa base nessun ordine naturale è più possibile, e per contenere il disordine e una latente anarchia si dovrà passare a forme centralizzate meccaniche «agenti» di governo, in antitesi con quelle impercettibili e non-agenti del regnare secondo il Principio.

*I grandi fiumi e laghi sono i re (delle acque) delle mille valli
Perché stanno più in basso di quelle
Tale è la ragione del loro essere i re delle (acque delle) mille valli.
Così l'Uomo Reale
Per innalzarsi sui molti
Nelle sue espressioni si abbassa
Per mantenersi al vertice
Vela il suo Io.
Così egli sta al disopra dei molti
Senza costringere
Sta al vertice dei molti
Senza umiliare.
Il popolo sarà sempre pronto ad ubbidirgli.
Poiché (l'Uomo Reale) non combatte mai
Nessuno può qualcosa contro di lui.*

*Mi si chiama grande
 E si dice che non sono come gli altri grandi
 Appunto perché grande
 Non sono come gli altri
 Se fossi come gli altri
 Assai sarei piccolo.
 Ho tre cose preziose
 Che custodisco e coltivo
 La prima è l'apertura d'animo
 La seconda è l'equilibrata dignità
 La terza è la mancanza di ambizione
 L'apertura d'animo mi infonde coraggio
 L'equilibrata dignità mi rende generoso
 La mancanza di ambizione si mette a capo degli uomini
 Invece oggi l'apertura d'animo dà luogo all'arroganza
 L'equilibrata dignità è abbandonata per il vuoto suono della lode
 La mancanza di ambizione cede alla ricerca di onori
 Questa è la via del declino.
 L'animo libero dà vittoria in guerra
 E sicurezza in pace
 Un tale animo il Cielo concede
 A chi vuole salvare.*

Massime, come quelle che figurano nel presente e nel precedente capitolo, ricordano la virtù cristiana dell'umiltà, l'idea evangelica degli ultimi che saranno i primi, ecc.: varrà rammentare la differenza di spirito esistente fra i due atteggiamenti. Nel cristianesimo l'inversione dei valori e la ricompensa dell'umiltà vengono riferite ad una esistenza nell'aldilà e garantite dal volere divino; psicologicamente, non manca un certo risentimento verso i grandi del mondo da parte di chi è umile e piccolo non per virtù, ma per necessità, e che spera in una rivalsea sul piano dello spirito. Nel taoismo si tratta invece di massime di una perfezione immanente basate sull'imitazione del Principio, presso al riconoscimento della dialettica, per cui ogni affermazione esterna si trasforma *eo ipso* in una perdita interiore, presso al sapere che proprio il *voler* emergere mette sullo stesso piano degli altri, rende simili agli altri, toglie la

possibilità di sovrastare veramente in base ad una qualità ontologicamente diversa, trascendente.

In relazione a tutto ciò, il termine *ts'u* (nona linea), designazione della prima delle tre virtù dell'Uomo Reale, non lo si è tradotto con «amore», «compassione» o «carità», come ha fatto la maggior parte degli interpreti, ma con «apertura d'animo», essendo visibile la stonatura che quei termini rappresenterebbero ove si tengano presenti gli espliciti riferimenti ad un atteggiamento distaccato, impersonale, per nulla umanitario e cristianeggiante dell'Uomo Reale (e del Principio) dati in tanti altri capitoli. La seconda virtù non è resa dalla lezione «modestia», «temperanza» o «moderazione»; il riferimento è al proprio valore reale, quindi il senso effettivo è «equilibrata dignità». Il termine che nel testo designa la terza virtù dell'Uomo Reale ha il senso letterale di «non ardire di mettersi prima degli altri»; analogamente, non è il caso di tradurre con «umiltà» alla cristiana, ma, se mai, con assenza di orgoglio. È esclusa, cioè, solamente l'affermazione centrata nell'io di chi si mette in valore di contro agli altri: perché, quanto a *non mettersi*, ma *essere* di fatto al disopra degli altri, senza ambizioni, superbia e iattanza, per la propria stessa natura, ciò viene indicato esplicitamente come un effetto automatico del seguire la Via. Cfr. Chuang-tze (XXII, 5) circa gli Uomini Reali: «Agiscono spontaneamente, naturalmente, come il cielo è elevato per natura, la terra è estesa per natura, il sole e la luna sono luminosi per natura».

Buon sovrano non combatte
Buon guerriero non si accende
Buon vincitore non lotta
Buon dirigente non dirige
Questo è il potere della Virtù del non-combattere
Questa è la forza nell'adoperare gli uomini
Questo è il modo del Cielo (da riprodurre)
Vertice della Virtù nelle origini.

Caratterizzazioni già note del non-agire. Il suo fondamento metafisico è messo in rilievo da uno dei titoli dati a questo capitolo: *p'ei t'ien* = riconnettersi al Cielo, realizzare o riprodurre in sé il modo del Cielo.

*La massima del buon combattente è:
 Assecondare per mantenere l'iniziativa
 Retrocedere di un piede piuttosto che avanzare di un pollice
 Perciò: progredire senza avanzare
 Difendersi senza muovere le braccia
 Attaccare senza avere un avversario
 Impossessarsi senza prendere
 Nulla è peggio dell'impegnarsi alla leggera
 Ciò quasi significa perdere quel che è più prezioso.
 Fra due combattenti
 Vince colui che lascia.*

Sviluppo delle idee del capitolo precedente, in uno stile a paradossi. La sesta linea dice, letteralmente: esser l'ospite, non il padrone di casa. Si è che secondo l'etichetta cinese ciò che fa il padrone di casa viene subito imitato dall'ospite e dagli altri (per esempio, se si alza). Nel contesto con le righe successive il senso è appunto: assecondare per conservare l'iniziativa. Non bisogna limitare il senso delle ultime linee ad una tattica sottile nello scontro fra forze; si deve tener anche presente la possibile estensione delle massime al dominio della vita interiore in genere. La cosa più preziosa (o «tesoro», o «ciò che si possiede» = *pao*) che si può perdere è il principio essenziale, da non impegnare alla leggera là dove esso potrebbe venire vulnerato. «Lasciare» (ultima linea) equivale a distacco nell'azione, onde non subire l'iniziativa altrui. Vince colui che, «vuoto di Io», lascia agire per lui un potere quasi impersonale il quale può più della maggiore tensione della volontà individuale e della più accesa immedesimazione.

*Il mio insegnamento è facile da comprendere
 È facile da seguire
 Ma i più non sanno intenderlo
 Non sanno seguirlo.
 La mia dottrina deriva da un solo principio [il Tao]
 La mia pratica si fissa su di una sola forza [la tē]
 Chi non li conosce
 Non può comprendere la mia sapienza.
 Pochi mi capiscono
 Questo è il mio titolo di gloria.
 Perciò: l'Uomo Reale porta vesti comuni [elimina tutto ciò che è apparenza,
 che è appariscente]
 Tiene celata dentro di sé la materia preziosa.*

La facilità di cui si dice nelle prime linee è relativa, tanto che il titolo che in genere ha il capitolo allude all'opposto: *chih nan* = la difficile conoscenza. È nel presupposto che si percepisca il Grande Principio e la sua Virtù che l'insegnamento taoista appare evidente: il che praticamente equivale a dire che esso è cosa di pochi, che è un sapere segreto. Si può riferire alla «facilità» anche al carattere «non-agente» che ha il conoscere intuitivo, in opposto agli sforzi speculativi e alle costruzioni del pensiero discorsivo. Alle ultime linee si potrebbe far corrispondere il detto romano: *esse non haberi*.

*Sapere e non sapere è grandezza
 Non sapere e sapere è malattia
 Chi avverte (come tale) la malattia
 Saprà difendersi da essa.
 L'Uomo Reale è libero dal male
 Perché sente il male del male
 Per questo il male non lo tocca.*

Ripresa del tema dell'inversione dei valori, applicato al piano del conoscere: sapere essenziale, correlativo ad una esclusione del sapere profano e soltanto umano. Credere di sapere per possedere questo secondo sapere, è malattia, *ping*. La cosa più difficile per chi coltivi codesto sapere (che si potrebbe riferire a molto di ciò che viene vantato come «cultura», a quel che qualcuno ha definito «la stupidità intelligente» (1), altri «la conoscenza di ciò che non è degno di esser conosciuto», Lutero le opere della ragione, «prostituta impazzita») è accorgersi che tale è la sua natura. Esser da tanto significa già esser sulla via di superare il male o di rendersi immune da esso. Un imperativo drastico di Chuang-tze è: «Vomita la tua intelligenza».

(1) Una definizione di Fritjof Schuon spesso citata da Evola (N.d.C.).

*Chi non teme ciò che invece dovrebbe temere
 Soccomberà a ciò che più è da temere.
 Non credersi piccolo
 Non ritenere indegna la propria condizione
 Invero non è indegna
 Se non ci si immagina che sia tale.
 Per questo l'Uomo Reale
 Conosce se stesso senza mettersi in mostra
 Si tiene a ciò che è senza attribuirsi un falso valore
 Evita questo, si attiene a quello.*

Un titolo del capitolo è *ai chi* = lett. «amare se stessi», ma il senso è: fedeltà alla propria natura, a ciò che si è naturalmente: dottrina taoista già ripetutamente incontrata. Si cfr. la nozione indù dello *svâdharma*, con l'idea del pericolo insito nel seguire il *dharma* di un altro, anche se sembra superiore (*dharma* = legge della propria natura).

Vi è un coraggio attivo che conduce alla morte
Vi è un coraggio non attivo che conserva la vita
Entrambi talvolta sono bene, talaltra male
Il giudizio del Cielo, chi può conoscerlo?
La via del Cielo è:
Non combattere e vincere
Farsi obbedire senza comandare
Attrarre senza chiamare
Calma, essa porta tutto a compimento.
La rete del Cielo ha larghe maglie
Ma ad essa nulla sfugge.

Le prime due linee si riferiscono l'una al coraggio di chi non si cura di andare incontro alla morte nell'azione, l'altra al coraggio di chi sa invece imporre a sé il principio della non-azione, della non-affermazione. A seconda dei casi, ossia a seconda del loro significato ultimo, entrambi i comportamenti possono essere bene o male. La non-azione, il risparmiarsi, il non esporsi, supposto da alcuni come l'essenza del taoismo, può essere semplicemente ignavia e fiacchezza; allora non è di certo un valore. È diversa la linea, per cui lo stesso Confucio ha condannato l'inutile ardire, esortando a conservare la vita per ciò che è veramente degno di essere perseguito (è l'altro coraggio).

Assai noto e incisivo è il detto delle ultime due linee: «La rete del Cielo ha larghe maglie ma ad essa nulla sfugge». Cfr. il detto occidentale: «Il mulino del Signore macina piano ma macina fino», e anche l'immagine del De Maistre, di un orologio che segna sempre l'ora giusta anche se il moto di ciascuna delle ruote è disordinato – immagine, che a sua volta riporta ad un altro detto estremo-orientale: «L'ordine è la somma di tutti i disordini». È ciò che esprime anche Lao-tze dicendo che la via del Cielo, calma e indifferente, porta tutto a compimento: lascia ai singoli esseri la libertà, anche quella di deviare, ma con influenze e reazioni inafferrabili fa sì che i disordini si compensino e essi stessi realizzino il piano finale non manifesto, facendo sempre segnare all'orologio cosmico l'ora giusta.

*Quando la massa non teme più la morte
 A che serve cercar di frenarla con la paura della morte?
 Si faccia sí che essa tema sempre la morte
 Ma soltanto i pochi che agiscono perversamente
 Siano presi e messi a morte
 (Altrimenti) come osare uccidere?
 Vi è un arbitro superiore della vita e della morte [la Via]
 Chi a lui si sostituisce
 Rassomiglia a chi si mette ad abbattere un albero al posto dello spaccalegna
 Si ferirà facilmente le mani.*

Capitolo a sfondo essenzialmente politico: si mette in guardia dal provocare quelle condizioni, in cui la massa, esasperata, non teme più la morte. Se no, sarà soltanto acconcio colpire, a titolo di ammonimento, i pochi che veramente infrangono l'ordine naturale. In questo stesso riguardo la giustizia degli uomini non deve essere pesante e presumere troppo. L'idea della giustizia immanente è contenuta già nel detto del precedente capitolo, cioè che nessuno sfugge alla rete del Cielo. Il Principio è il vero arbitro della vita e della morte, in un quadro neutro, impersonale. Il sostituirvisi ottusamente può anche creare cause che reagiranno contro gli amministratori di una legge dura e non illuminata, il caso-limite essendo l'insorgere delle masse che non temono più la morte.

Il popolo è affamato
Perché i principi dissipano il provento di gravi imposte
Questa è la causa della sua indigenza
Se il popolo è difficile da guidarsi
È perché il sovrano eccede nell'agire
Questa è la causa della resistenza
Il popolo [l'uomo volgare] si espone leggermente alla morte
Perché è attaccato avidamente alla vita
Questa è la causa per cui non paventa la morte.
Solo chi agendo si tiene al disopra della vita
Valuta giustamente la vita.

Da notare, nelle ultime quattro linee, il passaggio dal dominio sociale a quello anche interiore, sia pure presso ad un parallelismo. Vi è da rifarsi all'ordine di idee, al capovolgimento dialettico, già considerato nel cap. 67: la negazione interna (la morte), di cui non si ha il senso, quindi nemmeno il timore, che è la controparte dell'afferrare avidamente la vita. Di nuovo, uno dei titoli del capitolo fornisce la chiave del suo senso interno: *t'an sun*, che è quanto dire: la bramosia (della vita) che equivale a perdita. Cfr. Chuang-tze: «Di tutti gli strumenti di morte, il desiderio è il più micidiale» (XXIII, 4). Non si dimentichi, però, che all'etica taoista è estranea la negazione in sé del desiderio: è il *servaggio* rispetto ai desideri che è condannato, è esso che viene considerato esiziale e che si deve sfuggire (1).

(1) È un aspetto fondamentale della teoria evoliana dell'"agire", quello dell'azione in sé perfetta in quanto non mossa da "brama", "mania", "passione", attraverso le quali si è viceversa "agiti". Cfr. quanto spiegato nei citati *La Tradizione ermetica* e *La dottrina del risveglio*, ma anche ne *Lo yoga della potenza* (1949), Edizioni Mediterranee, Roma⁴, 1994; e in *Cavalcare la tigre* (1961), Edizioni Mediterranee, Roma⁵, 1996 (N.d.C.).

*L'uomo nasce debole e delicato
 Muore rigido e duro
 L'albero nasce flessibile e tenero
 Muore inflessibile e forte
 Così: rigido e robusto
 Sono i modi della morte
 Debole e flessibile
 Sono i modi della vita.
 L'esercito vittorioso
 È quello che non ha mai combattuto
 L'albero forte viene abbattuto...
 Grande e forte sono in basso
 Dolce e flessibile sono in alto.*

Paragoni vari, per esprimere la nota idea che la vera forza si lega allo stadio sottile originario, opposto alle forme sviluppate e fisse. Si passa quindi all'altro tema, parimenti noto, dell'agire che s'impone in quanto non lo si esercita sul piano in cui può offrir presa e può essere raggiunto dall'azione diretta dell'avversario (vero vincitore è quello che non combatte). Lo stesso ordine di idee è ancora ripreso nel cap.78.

L'azione del Cielo
Rassomiglia al tendere un arco
È un appianare ciò che è convesso
Un tendere ciò che è concavo
Un ridurre l'eccessivo
Per accrescere il manchevole.
Il modo del Cielo
È togliere al sovrabbondante
Aggiungere al manchevole.
Diverso è il modo dell'uomo
Egli toglie al già manchevole
Per rafforzare ciò che è già in eccesso.
Chi del proprio eccesso fa dono al mondo
Quegli è nella Via.
Per questo: l'Uomo Reale
Agisce senza legarsi al risultato
Opera senza apparire operante
Sparisce [non si mostra]

Circa la similitudine delle prime linee va ricordato che l'antico arco cinese, all'opposto del nostro, era incurvato all'infuori; così era pronto per il lancio della freccia quando tirando la corda lo si rendeva, da curvo (concavo e convesso), dritto. In genere, il capitolo si riferisce alla sottile azione equilibrante della Via. Invece, gli uomini inaspriscono le polarizzazioni legandosi così all'esteriore e al particolare.

«È nella Via chi del proprio eccesso fa dono al mondo». Il senso più profondo di questa massima riporta all'imitazione del Principio: mantenendo il centro nella dimensione profonda, l'adepto dà al mondo l'«eccesso», ossia quel che ne promana spontaneamente, influsso e non esteriorizzazione della sua essenza. Perciò quando opera non è operante; il suo essere non è visibile. Nell'ultima linea: l'opposto di *hsien* (termine contenente l'idea di una visibilità), di solito interpretato banalmente come un tenersi volontariamente all'ombra, come un non esibirsi nella vita sociale.

*Non vi è al mondo nulla di piú cedevole e debole dell'acqua
 Ma nello stesso tempo
 Non v'è nulla che la superi nel vincere il rigido e il forte
 Essa non ha pari (in tale sua virtù).
 Così: il debole trionfa sul forte
 Il flessibile trionfa sul rigido
 Questa verità dovrebbe esser chiara ad ognuno
 Ma non v'è chi agisca conformemente ad essa.
 Perciò l'uomo perfetto dice:
 Solo chi prende su sé le onte del regno
 Ne è il capo sacerdotale
 Solo chi prende su sé le sventure del regno
 Ne è il sovrano
 Questa è la misteriosa verità.*

Il nesso tra la prima parte del capitolo e le ultime sei linee è labile, tanto che alcuni ne hanno trasferito in altro capitolo il principio. Le ultime linee si collegano visibilmente alla già accennata concezione cosmocentrica della regalità. Nella sua funzione di centro e di terzo potere fra Cielo e Terra il sovrano prende su sé il peso del regno (= di «tutto-sotto-il-cielo»), quindi anche del negativo e dell'infausto. La traduzione letterale della quart'ultima linea è: diviene il capo che celebra il sacrificio Shê Chi, che in Cina era il massimo sacrificio di Stato officiato annualmente dal sovrano per tutto il popolo, appunto nella sua qualità anche sacerdotale o pontificale.

*Dopo un grande odio
 Resta sempre un piccolo odio
 Non si torna allo stato iniziale
 Per questo l'Uomo Reale
 Adempie la sua parte e non preme sugli altri
 Chi ha la virtù pensa solo a ciò che lui deve fare
 Chi non ha la virtù pensa (invece) a ciò che gli altri debbono fare
 La Via del Cielo non guarda alle persone [è neutra, non ha preferenze]
 Ma chi aderisce ad essa è sempre portato avanti [senza le tensioni di cui è
 detto nelle prime linee].*

*In piccolo regno di non densa popolazione
 Aver alcuni uomini validi [da dieci a cento]
 Ma senza servirsene
 Che il popolo dia importanza alla morte
 Non vi vada lontano.
 Pur avendo mezzi per viaggiare per mare e per terra
 Non servirsene
 Pur avendo mezzi di difesa e di offesa
 Non farne mostra
 Che si ritorni
 Ad annodare le corde
 Allora pel proprio cibo si avrà gusto, si troveranno belle le proprie vesti
 Quieta diverrà la dimora, si avrà piacere della propria via.
 Quand'anche due Stati fossero così vicini
 Che le grida degli animali si sentissero l'uno dall'altro
 Si giunga fino alla morte
 Senza passare nel regno vicino.*

Il capitolo ammette anche una interpretazione in termini di vita interiore – non di semplice descrizione di un piccolo piede di casa politico e sociale – che ognuno potrà trarre dando ai riferimenti concreti un valore di immagini: per questo, abbiamo lasciato quei riferimenti nella massima latitudine possibile. Da tale interpretazione si raccoglieranno temi già noti: forze e possibilità raccolte, non esteriorizzate né saturate artificiosamente, semplicità che dà la calma, che fa amare la propria via e non fa uscire dalla propria condizione (passare nell'altro regno, anche se vicino); pur sapendo di poter andare lontano, «per terra e per mare», in molteplici esperienze esteriori, non averne il gusto e cercare la Via (cfr. il «senza uscire, si può conoscere» del cap. 47); amare di star soli (dove uno dei titoli del capitolo: *tu li*). Il ritorno all'uso delle cordicelle intrecciate vuol dire rinuncia alla cultura inutile – sembra che in Cina si usassero cordicelle variamente annodate e intrecciate prima che si impiegasse la scrittura. Ciò non ha riferimento ad una ignoranza da primitivi; del resto, fra l'altro, al mezzo di fissare idee o di trasmetterle usando nodi e intrecci fu annesso anche un carattere rituale e sacrale.

Le parole vere non sono belle
Le parole belle non sono vere
L'uomo che ha la Virtù non discute
L'uomo che discute non ha la Virtù
Conoscere non è sapere
Sapere non è conoscere
L'Uomo Reale non tesauroizza
Col dare agli altri
Guadagna
Più dà agli altri
Più possiede per sé.
La Via del Cielo:
Ordinare senza lotta
La via dell'uomo realizzato:
Agire senza sforzo.

Per l'opposizione fra sapere vero e mero conoscere (cultura, erudizione) cfr. anche cap. 71; qui si aggiunge l'indifferenza per ogni orpello: discorso vero, scarno, volto esclusivamente all'essenziale, *hsien chih*. Anche l'altro motivo di quest'ultimo capitolo ci è noto: l'uomo realizzato che, ad immagine del Principio, col non tener per sé ha, col dare acquista; per il che non v'è bisogno di ricordare che non si tratta di «altruismo», ma di un moto impersonale procedente da chi è libero dal vincolo dell'io (quindi anche da quello del «tu», dell'altro). Il testo si conclude con un riferimento a quella che si è chiamata la «spontaneità trascendentale». Congiunto alla Via, l'Uomo Reale agisce senza sforzo, è «Cielo», coopera col Cielo.

Guida bibliografica

Traduzioni italiane del *Tao-tê-ching*, in ordine cronologico:

- Guglielmo Evans, *Lao-tse. Il libro della via e della virtù*, Bocca, Torino, 1905.
- Alberto Castellani, *La regola celeste di Lao-Tse (Tao tê ching)*, Sansoni, Firenze, 1927.
- Adriano Carbone, *Testi taoisti*, Carabba, Lanciano, 1938.
- Paolo Siao Sci-Yi, *Il Tao-te -king*, Laterza, Bari, 1941.
- Chin-hsing Wu e Rosanna Pilone, *Lao-tse: Tao-te-king*, Istituto Italia – Cina , Milano, 1956.
- Rosanna Pilone, *Lao-tzu: Il libro della norma e della sua azione*, Rizzoli, Milano 1962.
- J.J.L. Duyvendak, *Tao Tê Ching. Il libro della Via e della Virtù*, Adelphi, Milano, 1973.
- Virgilio Gracci, *Lao Tzu: Tao Te Ching. Il libro della Via e della Virtù*, Il Sagittario Rosso, Monza, 1976.
- Fausto Tomassini, *Testi Taoisti*, UTET, Torino, 1977.
- Lionello Lanciotti, *Il Lao-tzu di Ma-wang-tui ovvero il Te-tao-ching*, in *Cina*, 14 (1978), pp. 7-26.
- Lionello Lanciotti, *Lao Tzu: Il libro della virtù e della via*, Editoriale Nuova, Milano, 1981; II ed.: SE, Milano, 1993; III ed.: Oscar Mondadori, Milano, 1996.
- Angelo Giorgio Teardo, *Laozi: Tao. Il Libro della Via e della Virtù*, Stampa Alternativa, Roma, 1994.
- Domenico Sebastianelli, *Lao-Tse: Il Libro della Norma. Tao-tê ching*, La Spiga, Milano, 1995.
- Girolamo Mancuso, *Lao-tzu: Il libro del Tao. Tao-teh-ching*, Newton Compton, Roma, 1995.
- Luciano Parinetto, *Laozi: la via in cammino*, La Vita Felice, Milano, 1996.

Bibliografia essenziale degli studi sul Taoismo in lingue occidentali:

- Marina Miranda, *Gli studi sul Taoismo in Italia*, in Isabelle Robinet, *Storia del Taoismo dalle origini al quattordicesimo secolo*, Ubaldini, Roma, 1993, pp. 227-230.
- Michel Soymié, *Bibliographie du Taoïsme: études dans le langues occidentales*, in *Dôkyô kenkyû*, 3 (1968), pp. 1-72, e 4 (1968), pp. 1-66.

Julian Pas, *A Select Bibliography on Taoism*, Stony Brook, The Institute for Advanced Studies of World Religions, New York, 1988.

Anna Seidel, *Chronicle of Taoist Studies in the West*, in *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 (1989-90), pp. 223-247.

Kristofer Schipper, *The History of Taoist Studies in Europe*, in *Europe Studies China, Papers from an International Conference on the History of European Sinology*, Han-Shan Tang Books e The Chiang Ching-Kuo Foundation for International Exchange, London, 1995, pp. 467-491.

S.V.

Indice dei nomi e dei testi anonimi

- Agostino (Sant'), [31](#)
Alleton, [19n](#)
Ames, [20n](#)
Aristotile, [60n](#)
- Bachofen, [9](#)
Baillet, [8](#)
Basilide, [43n](#)
Beckmann, [15n](#)
Bel-Merodac, [32](#)
Berkeley, [9](#)
Bernachot, [8](#)
Bertuccioli, [15n](#)
Bhagavad-Gītā, [17](#)
Boezio, [85](#)
Boltz, [14n](#)
- Cadonna, [22n](#)
Castellani, [22n](#), [87](#), [150](#)
Chan, [13n](#)
Chang (dinastia), [79](#)
Chen-nong (v. Lao-tze), [79](#)
Chou (dinastia), [11](#), [17](#), [121](#)
Chuang-tze, [77](#), [78](#), [80](#), [83](#), [87](#), [89](#), [92-98](#), [103-104](#), [106](#), [114](#), [121-124](#), [126-129](#), [132](#), [140](#), [159](#), [163](#), [170](#), [178](#), [182](#), [186](#), [190](#), [194](#)
Chu Ch'ien-chih, [12n](#)
Chung Yung, [87](#), [108](#)
Cicerone, [32](#)
Clemente Alessandrino, [52n](#)
Confucio, [8](#), [13-14](#), [16](#), [21](#), [27](#), [78](#), [87](#), [91](#), [108](#), [192](#)
Crishna, [32](#)
- Cristo, [7](#), [33](#)
Croce, [7](#)
- D'Alessio, [19n](#)
Dante, [81](#)
De Groot, [23n](#), [80n](#), [109](#)
De Poupourville (v. Matgioi), [8](#)
D'Elia, [15n](#)
Dehergne, [16n](#)
De Maistre, [192](#)
Demariaux, [15n](#)
Dürckheim, [117](#)
Duyvendak, [17](#), [23n](#), [176](#)
- Eckhart (Meister), [31](#), [45n](#), [84](#)
Eliade, [25](#)
Eraclito, [31](#)
Erkes, [13n](#)
Ermete, [68n](#)
Evans, [19](#), [39](#), [42n](#)
Evola, [7-9](#), [11](#), [18-23](#), [44n](#), [55n](#), [93n](#), [97n](#), [99n](#), [170](#), [175n](#), [177n](#), [179n](#), [190n](#)
- Fan-li, [139](#)
Feuerbach, [56n](#)
Fichte, [41n](#)
Fingarette, [21](#)
Fo-hi (v. Lao-tze), [79](#), [90](#)
Formichi, [22](#)
Francesco (San), [45n](#)
- Gentile, [30](#)
Graham, [12-13n](#)
Granet, [23n](#), [76](#), [124](#), [138](#), [170](#)
Grozio, [48n](#)
Guénon, [9](#), [21-23](#), [85](#), [133](#)

Hall, 20n
 Han (dinastia), [11-15](#), [98](#)
 Han Fei-tze, [92](#)
Hathayogapradīpikā, 45n
 Hegel, [29-31](#), 56n
 Henricks, 14n, 17n
 He-sing, [8](#)
 Huang-lao kiun, [79](#)
 Huang Ti, [14](#), [80](#), 97n

[I-Ching](#), [90](#), [103](#)

James, 59n
 Jan-siang, [95](#)
 Julien, 19n, [27](#), [39](#), 42n
 Jünger, [9](#)

Kalgren, 12n
 Kant, [28](#), 44n, [148](#)
 Kohn, 12n
 Kuan-tze, [91](#), [109](#), [119](#)

Lackner, 19n
 Lafargue, 12n
 Lao Tan (v. Lao-tze), [13](#)
 Lanciotti, 14n
 Lao-tze, [11-16](#), [18-19](#), 20n, [21](#), [23](#), [28](#),
 45n, 47n, 57n, 64n, 66n, [69](#), [75-83](#), 87-
[90](#), [92-94](#), [97](#), [106](#), [108](#), [167](#), [192](#)
 Lau, 14n, [17](#), 18n
 Legge, [16](#), [39](#)
 Lenin, [22](#), [38](#)
 Lieh-tze, [78-80](#), [87](#), [92-93](#), [102](#), [114](#),
[122-123](#), [155](#), [163](#), [170](#), [173](#)
 Loewe, 14n
 Lu K'uan Yü, 97n, 173n
Lun yü, [108](#)
 Lutero, [190](#)

Matgioi (o Matjoi), 69n, [70](#), 71n, [98](#), [99](#)
 Mair, 12n, [17](#)
 Marx, [22](#), [38](#)
 Masini, 19n
 Maspéro, 23n, [96](#), [98](#), [113](#)
 Mead, [9](#)
 Ménard, 37n
 Mencio, [17](#)

Meyrink, [9](#)
 Moretti, [8](#), [75](#)

Naropa, [89](#)
 Nicholson, [9](#)

Osiride, [32](#)

Papini, [7](#), [20](#)
 Paolo (San), 41n
 Parusha, [32](#)
 Pauthier, 17n
 Pelliot, 22n
Phankhoatu, [71](#)
 Platone, 62n, [85](#), [164](#)
 Plotino, [164](#)
 Pound, [8](#)
 Proclo, [31](#), 56n
 Pseudo-Dionigi l'Areopagita, [32](#)
 Puini, [88](#)
 Pu Leang Yi, [98](#)

Quetzalcaatl, [32](#)

Rémusat, [121](#)
 Ricci, [16](#)
 Robinet, 12n, 15n, 23n
 Rossi, 18-21n
 Roth, 12n
 Rousseau, [24](#)
 Rump, 13n

Sakia Muni, [34](#)
 Schelling, 42n, 59n
 Schipper, 16n
 Schopenhauer, 64n
 Schuon, 190n
 Scoto Eriugena, [31-32](#), [84](#)
 Seidel, 13n, 14n
 Shakti, [164](#)
 Shang Ti, [106](#)
 Siao Sci-Yi, 22n, [86](#)
 Socrate, [85](#)
 Spengler, [9](#)
 Sse Ma Ts'ien, [78-79](#), [88](#)
 Stirner, [22](#), [38](#)
 Stucco, [8](#)
 Sun Yat-sen, 90n

Tifone-Seth, [32](#)
 Tang (dinastia), [79](#)
 Tilgher, [19](#)
Tabula smaragdina, 68n
 Tilopa, [89](#)
 Tucci, 18n, [22](#)
 Tzara, [7](#), 38n

 Ular, [20](#), [28](#), 34n, [39](#), 42n, [121](#), [144](#)

 Yüch, [139](#)

 Valentino, 52n
 Valento, 38n
 Vita, [9](#)
 Von Baader, 59n

 Von Plänckner, 19n, 34n, [39](#)
 Von Strauss, 20n

 Wade-Giles (sistema), 11n
 Waite, [9](#)
 Waley, [17](#), 23n, [76](#), [137](#), [139](#)
 Wallis-Budge, [9](#)
 Wang-t'ai, [107](#)
 Weininger [9](#)
 Welch, 16n
 Wen-Wang, [90](#)
 Wieger, 23n, 80n, [97](#), [135](#), [137](#), [150](#), [157](#)
 Wilhelm, [132](#)

 Zoe, [164](#)
 Zürcher, 15n, 17-18n

JULIUS EVOLA

Julius Evola (19 maggio 1898 - 11 giugno 1974), nasce a Roma da famiglia di nobili origini. Formatosi sulle opere di Nietzsche, Michelstaedter e Weininger, partecipa alla prima guerra mondiale come ufficiale di artiglieria. L'esperienza artistica lo avvicina a Papini e a Marinetti, a Balla e a Bragaglia, ma è l'incontro epistolare con Tzara che lo impone come principale esponente di Dada in Italia: dipinge ed espone i suoi quadri a Roma e Berlino, collabora alle riviste *Bleu* e *Noi*, elabora testi teorici (*Arte astratta*, 1920, definito da M. Cacciari "uno degli scritti più filosoficamente pregnanti delle avanguardie europee"); scrive poemi e poesie (*La parole obscure du paysage intérieur*, 1921).

Iscrittosi alla facoltà di Ingegneria, giunto alle soglie della laurea, vi rinuncia per disprezzo dei titoli accademici. Il dadaismo – di cui oggi viene considerato il maggior esponente italiano – è però solo un primo passo per "andare oltre": completa un suo ampio lavoro filosofico iniziato nelle trincee del Carso, che intende presentarsi come un superamento dell'idealismo classico e lo fa precedere da una raccolta di scritti (*Saggi sull'idealismo magico*, 1925; *Teoria dell'Individuo assoluto*, 1927; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, 1930).

Attira l'attenzione di Croce, Tilgher e Calogero. Contemporaneamente scopre le dottrine di realizzazione estremo-orientali, cura una versione italiana del *Tao-tê-ching* (*Il Libro della Via e della Virtù*, 1923) e pubblica la prima opera italiana sui Tantra (*L'uomo come potenza*, 1926), seguita da un libro molto polemico sui rapporti tra fascismo e cristianesimo (*Imperialismo pagano*, 1928).

Diviso tra l'elevazione spirituale dell'Io e gli interventi nella vita culturale del tempo, collabora a *Ignis*, *Atanòr*, *Bilychnis* e pubblica i quaderni mensili di *Ur* (1927-1928) e *Krur* (1929), dove scrivono Reghini, Colazza, Parise, Onofri, Comi, Servadio; poi il quindicinale *La Torre* (1930), chiuso per le sue interpretazioni troppo eterodosse del fascismo.

Continua la sua indagine sulle forme di realizzazione interiore e si interessa quindi di alchimia (*La tradizione ermetica*, 1931), di neo-spiritualismo (*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, 1932), di leggende cavalleresche ed esoteriche (*Il mistero del Graal*, 1937).

Alla base della sua *Weltanschauung* antimoderna, antimaterialista, antiprogressista – che gli faceva criticare sia bolscevismo che americanismo, considerati due facce della stessa medaglia nel profetico saggio omonimo apparso sulla *Nuova Antologia* (1929) – c'è *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), la sua opera più importante e famosa, ampio panorama della civiltà tradizionale contrapposta alla civilizzazione contemporanea. "Dopo averlo letto ci si sente trasformati" scrisse Gottfried Benn. Cerca d'introdurre queste tematiche nel dibattito di quegli anni curando la pagina "Diorama filosofico" (1934-1943) del quotidiano *Il Regime Fascista* di Cremona, che ospitò tutte le migliori firme degli intellettuali conservatori dell'epoca. Sviluppa anche contatti personali con questi ambienti tenendo molte conferenze, soprattutto in Germania.

Fa conoscere in Italia autori come Spengler, Guénon, Meyrink, Bachofen. Fra il 1935 e il 1943 s'interessa – ben prima che l'argomento diventasse d'attualità – allo studio ed all'esame dei problemi delle razze, "respingendo ogni teorizzazione del razzismo in chiave esclusivamente biologica" (R. De Felice); e scrive: *Tre aspetti del proble-*

ma ebraico (1936), *Il mito del sangue* (1937), *Indirizzi per una educazione razziale* (1941), *Sintesi di dottrina della razza* (1941), che suscita l'interesse di Mussolini il quale lo convoca a Palazzo Venezia nel settembre di quell'anno: "È il libro che ci occorre", gli disse.

In piena guerra, quasi l'indicazione di una via da seguire, pubblica un saggio sull'asceti buddhista: *La dottrina del risveglio* (1943). Dopo l'8 settembre raggiunge fortunatamente la Germania; ed è presente all'arrivo di Mussolini al Quartier Generale di Hitler. Ritorna quindi in Italia e lascia definitivamente Roma quando gli americani entrano nella capitale (4 giugno). Nel 1945, a Vienna, poco prima dell'ingresso dei sovietici, si trova coinvolto in un bombardamento e, in seguito ad una lesione al midollo spinale, subisce una paresi permanente agli arti inferiori.

Rientra in Italia nel 1948 ed è ricoverato a Bologna, quindi soggiormerà fra la città petroniana e la capitale, sino a stabilirsi definitivamente nella sua abitazione romana dalla fine del 1951. Ma non è rimasto inattivo, perché tra un ospedale e un altro rivede il giovanile *L'uomo come potenza*, già riscritto negli Anni Trenta, che diventa *Lo Yoga della potenza* (1949), rielabora ed adatta i testi apparsi in *Ur e Krur* nei tre volumi di *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io* (1955-6), rivede anche *Teoria dell'Individuo assoluto* e riprende le collaborazioni giornalistiche che gli procureranno anche una avventura giudiziaria da cui uscirà completamente scagionato (il cosiddetto "processo dei FAR", 1950-1).

L'opuscolo *Orientamenti* (1950) contiene *in nuce* tutte le posizioni poi sviluppate in tre libri successivi, dove sono esposte le sue idee per vivere nel mondo del post-1945 che sempre più Evola vede come espressione dell'età ultima, il Kali-yuga, l'era oscura: quelle sulla politica in *Gli uomini e le rovine* (1953), sull'eroticismo in *Metafisica del sesso* (1958) e sugli orientamenti esistenziali in *Cavalcare la tigre* (1961).

Nel 1963 viene riscoperto come dadaista: Enrico Crispolti organizza una mostra dei suoi quadri alla Galleria "La Medusa" di Roma. Seguono un'autobiografia attraverso i suoi libri (*Il cammino del cinabro*, 1963), un saggio d'interpretazione storico-ideologica (*Il fascismo*, 1964), due volumi miscellanei (*L'arco e la clava*, 1968; *Ricognizioni*, 1974), la raccolta di tutte le sue poesie (*Raaga Blanda*, 1969).

Fonda e dirige per le Edizioni Mediterranee dal 1968 al 1974 – anno della sua scomparsa – la collana "Orizzonti dello Spirito", nella quale inserisce opere e autori dei più ampi e diversi orientamenti spirituali e tradizionali.

L'ultima fase della vita vede Julius Evola nella insospettata veste di un anti-Marcuse: il nascere della "contestazione" anche in Italia (1968) fa riscoprire il suo pensiero non solo a "destra" ma anche a "sinistra", talché nel periodo 1968-1973 una dozzina di suoi libri vengono ristampati una o anche due volte, mentre suoi interventi sono richiesti da varie riviste. Pochi mesi prima della morte detta lo statuto della Fondazione che porta il suo nome.

Dopo la sua scomparsa sono state pubblicate numerose scelte antologiche – a tema e non – di suoi articoli e saggi.

Quadri e disegni di Julius Evola sono presso musei e collezioni private (*Paesaggio interiore ore 10.30* è alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna a Roma).

I suoi saggi e i suoi libri sono stati tradotti e pubblicati in Germania, Francia, Spagna, Portogallo, Grecia, Svizzera, Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti, Messico, Canada, Romania, Argentina, Brasile, Ungheria, Polonia.

IL MISTERO DEL GRAAL

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Franco Cardini
L'autore precisa il senso del mistero del Graal, mistero che ha un carattere iniziatico e regale.

METAFISICA DEL SESSO

Nuova edizione riveduta e ampliata
Con un saggio introduttivo di Fausto Antonini
Ciò che molte civiltà hanno riconosciuto nell'uso del sesso per fini estatici, iniziatici e magici, nelle forme più intense della vita erotica e nell'amore comune.

LO YOGA DELLA POTENZA

Saggio sui Tantra: lo Yoga del Sesso - Nuova edizione riveduta e ampliata
Con un saggio introduttivo di Pio Filippini Ronconi
Indispensabile per chiunque voglia conoscere gli aspetti più profondi della spiritualità dello Yoga tantrico.

LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Jean Varenne
Buddha, ossia "lo svegliato", è colui il quale ha conseguito l'illuminazione. Il testo precisa gli aspetti fondamentali del buddhismo e le sue finalità pratiche.

CAVALCARE LA TIGRE

Nuova edizione riveduta - Con un saggio introduttivo di Stefano Zecchi
Evola propone qui una "filosofia della responsabilità". Tratta argomenti come costume, cultura, musica moderna, jazz, sesso, droga, fino al problema del diritto sulla vita e la morte.

L'ARCO E LA CLAVA

Nuova edizione riveduta e ampliata
Con un saggio introduttivo di Giorgio Galli
L'arco scaglia frecce lontano, la clava colpisce vicino: la metafora indica come Evola utilizzi le prime nei problemi di ordine superiore e la seconda nei confronti dei fenomeni del costume e della società.

LA TRADIZIONE ERMETICA

Nuova edizione riveduta e ampliata
Con un saggio introduttivo di Sevyyed Hossein Nasr
L'alchimia è strettamente connessa con l'ermetismo. Questo libro tratta delle dottrine e del simbolismo ermetico-alchemico, e ne espone i procedimenti operativi.

RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO

Una rivolta che, al di là delle varie "contestazioni" disordinate e anarcoidi dei nostri giorni, risale alle cause dei mali e ne suggerisce i rimedi.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 158

Tel. 06/32.35.194 - Fax 32.23.540

non trattandosi di un libro *di* Julius Evola, la presente versione del *Tao-tê-ching* è stata inserita nelle «Opere di Julius Evola»: infatti, essa va molto al di là delle pur importanti traduzioni che l'Autore fece durante la sua vita (Guénon, Meyrink, Weininger, Bachofen, Spengler, ecc.). A dimostrazione di quanto di Evola ci sia nell'opera di Lao-tze, questa edizione critica del *Tao-tê-ching* presenta per la prima volta insieme le due versioni, apparse rispettivamente nel 1923 e nel 1959, in modo da rilevare non tanto le diversità fra esse, quanto il diverso approccio evoliano: il primo all'epoca in cui venticinquenne aveva abbandonato il periodo artistico e si accingeva a concludere la sua opera filosofica con la proposta di un Idealismo Magico al cui centro si pone l'"Individuo Assoluto"; il secondo quando, sessantenne, aveva ormai alla sue spalle l'analisi approfondita del mondo della Tradizione e della crisi del mondo moderno, in cui si può vivere soltanto grazie al "cavalcare la tigre" rifiutando il nichilismo. Tali diversità di analisi vengono messe in evidenza sia dai due saggi introduttivi, sia dai commenti ai singoli capitoli di Lao-tze, nonché dai termini scelti per le due traduzioni/versioni.

SILVIO VITA è docente di Religioni e Filosofie dell'Asia Orientale presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

Opere di Julius Evola
pubblicate dalle Edizioni Mediterranee

L'uomo come potenza
Teoria dell'Individuo assoluto
Fenomenologia dell'Individuo assoluto
La Tradizione Ermetica
Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo
Rivolto contro il mondo moderno
Il mistero del Graal
La dottrina del Risveglio
Lo yoga della potenza
Metafisica del sesso
Cavalcare la tigre
L'arco e la clava
Ricognizioni
Introduzione alla Magia (a cura di J. Evola)



EDIZIONI MEDITERRANEE
ROMA

Via Flaminia, 158

€ 15,49

EVO 0334770

Design: STUDIO DEF

ISBN 88-272-1200-0



9 788827 212004

Materiale protetto da copyright